من كتب العبد الى الله سبحانه
[illegible]
[illegible]
عفي عنه

[illegible]

المقصد الأول في الأمور العامة وفيه فصول ٣	الفصل الأول في الوجود والعدم ٣	الفصل الثاني في الماهية ولواحقها ٢٤	المقصد الثاني في الجواهر والأعراض وفيه فصول ٤٠
الفصل الأول في الجواهر الممكن ٤٥	الفصل الثاني في الأجسام ٥١	الفصل الثالث في بقية أحكام الأجسام ٥٥	الفصل الرابع في الجواهر المجردة ٥٧
الفصل الخامس في الأعراض وهي تسعة ٦٥	الأول الكم ٦٠ الثاني الكيف ٦٢	الثالث المضاف حقيقي ومشهوري ٨٢	الرابع الأين وهو النسبة إلى المكان ٨٣
الخامس متى وهو النسبة إلى الزمان ٨٨	السادس الوضع ٨٨ السابع الملك ٨٨	الثامن والتاسع أن يفعل وأن ينفعل ٨٨	المقصد الثالث في إثبات الصانع وصفاته وآثاره وفيه فصول ٨٩
الفصل الأول في وجود الصانع ٨٩	الفصل الثاني في صفاته تعالى ٨٩	الفصل الثالث في أفعاله ٩٣	القضاء والقدر ٩٥
تعذيب غير المكلف قبيح ٩٥	اللطف واجب لتحصيل الغرض ٩٧	المقصد الرابع في النبوة ٩٩	ويجب في النبي العصمة لتحصيل الوثوق ١٠٠
كمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي وعدم السهو ١٠١	قصة مريم وغيرها ١٠١	معجزات النبي قبل النبوة ١٠١	قصة مسيلمة وفرعون وإبراهيم ١٠١
ظهور معجزة القرآن وغيره ١٠١	إعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لأسلوبه وفصاحته ١٠٢	النسخ تابع للمصالح ١٠٢	المقصد الخامس في الإمامة ١٠٢
مطلب اختلفوا في وجوب عصمة الإمام ١٠٣	العصمة يقتضي النص ١٠٣	وعلي أفضل لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي ١٠٩	النقل المتواتر ١١١ — المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك ١١١
مطلب إيجاب المشقة في شكر النعم قبيح ١١٢	مطلب الكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب بإيمانه ١١٣	مطلب العفو واقع ١١٣	مطلب الإجماع على الشفاعة ١١٣ — مطلب التوبة واجبة لدفعها الضرر ١١٤
مطلب عذاب القبر واقع لإمكانه ١١٤	مطلب الإيمان التصديق بالقلب واللسان ١١٥	مطلب الأمر بالمعروف الواجب واجب ١١٥	

فلما عزنا بابا دار دينا · ورجعنا غراب الغراب · ما الدهر إلا مجنونا بأهله [illegible]
نظرنا محمد ملك ينادي · لدوا للموت وابنوا للخراب · ما الدهر إلا واحدة [illegible]

[illegible]

[illegible]

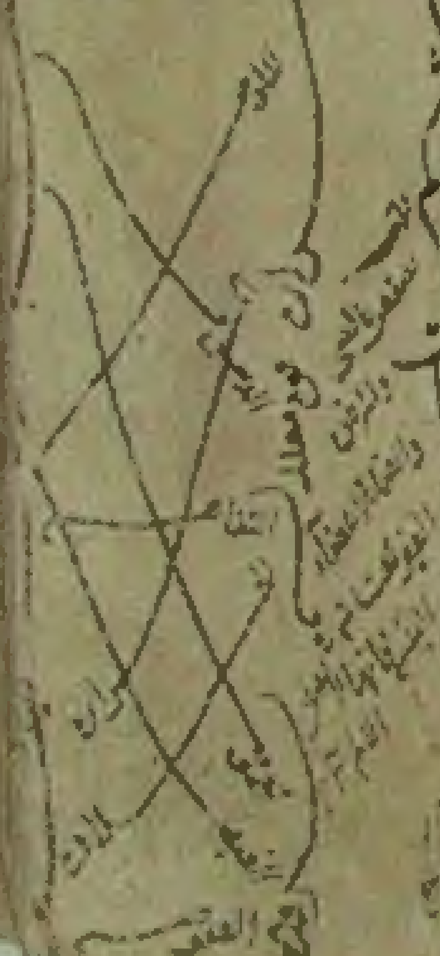
الملك لله دخل في خط عبده
الحاج بشير آغا دار السعادة الشريفة
لسنة ثمان وعشر ومائة
واقف

هذه النسخة الجليلة والمجلة الجميلة من وقف حضرة مولانا صاحب الخيرات الحسان
صاحب ذيل الجود والإحسان منور مصابيح المقاصد بأنوار العناية
مفتح مغالق المراصد بمفتاح الكفاية جامع محاسن العلم والعمل حائز مجامع البر
الأكمل ألا وهو آغا دار السعادة الحاج بشير وفقه الله لمزيد البر الكثير
من هو على كل شيء قدير حرره الفقير إليه سبحانه وتعالى
محمد [illegible] بأوقاف الحرمين المحترمين

عفي عنه

400

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين. الحمد لله المتوحد بوجوب الوجود ودوام البقاء، المتنزه بكمال الذات عن التغير والاحتياج الى الشركاء
والانداد والاضداد، المقدس عن مشابهة الاشباه ومشاكلة الاشباه، العزيز الذي عجز عن ادراك ذاته عقول العقلاء، وتحيرت
في مدارك وصف ادراكه اوهام العقلاء، العليم الذي لا يعزب عنه دبيب النملة السوداء، على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء، القدير الذي طوّل الارض
والسموات العلى، الحكيم الذي جبر لا بعجز بعجزه الذي هو تالى سابق القضاء، الجواد الذي انعم على البرايا نعما لا تعد ولا تحصى، المعيد
الذي يحيى العظام بعد ما صارت رفاتا وهى رميم والاشياء، والصلوة على من اصطفاه بقدرته لتكميل طالبي طرق المرسلين والانبياء، خصوصا
على خاتم النبيين وسيد الاصفياء، محمد الذي بعثه الله الى كافة البرايا وفضله معهم للشفاعة يوم العرض والجزاء، وعلى آله واصحابه اعلام
الهدى وانجم الهدى، ما خفق نجم في الغبراء، او طلع نجم في الخضراء، اما بعد فان مولانا شيخنا الامام المحقق والحبر المدقق ملك الحكماء المحققين
زين الفضلاء المتقدمين منهم والمتاخرين، شمس الحق والدين، محمود بن ابى القاسم بن احمد الاصفهانى مد الله ظلاله وادام فضله
يقول لما كان اعلى ما يتحوا اليه اعناق الهمم، واجل ما يتنافس فيه اخيار الامم، تحلية النفس بالعلوم التى هى احسنها فيها ثمرات العقول الجنى
ومن احسنها ذخاير العقايل تعنى صبح السعادة من مشارقها طالع، وروح الاسباب من نجاحها ساطع، ومن تحلى بذخائرها فاز
بالقدح المعلى، ونال الحظ الاوفر الذى لا يخفى، وكان انفها قدرا واعلاها مقاما واشرفها مرتبة واجلاها منقبة، علوم الشرع التى هى
وسيلة السعادة الى مقارنة الملاء الاعلى، وجنة الخلد وكل البشرى، من تمسك بها فقد اهتدى، ومن اعرض عنها خسر يوم العقد الاعلى
وكان اشرفها موضوعا واتمها اصولا وفروعا واقومها محجة واوضحها حجة، علم اصول الدين الذى تنبنى عليه ماخذها، وتنقل
اليه مقاصدها، بيد الكاشف عن استار اللاهوتية، المطلع على اسرار الربوبية، الفارق بين من احتاج الله برسالته واجتبى، وبين
من لاحى زهرا وبغى، المميز بين المطيعين من اهل المغفرة والرضوان، والعاصين من اهل الضلالة والطغيان، وقد صنفت فيه
مصنفات شريفة، ومختصرات لطيفة، من جملتها المختصر الموسوم بالتجريد المنسوب الى المولى الامام المحقق العلامة النحرير المدقق الحبر
الفاخر، والبحر الزاخر، مكمل علوم الاولين، افضل المتقدمين والمتاخرين، سلطان الحكماء المتالهين، نصير الملة والدين، مطاع
الملوك والسلاطين، محمد الطوسى كساه الله جلابيب رضوانه، واسكنه اعلى غرف جنانه، وهو صغير الحجم غزير العلم، يحتوى على الدقائق
الاصولية على اسنادها، وينطوى على الحقائق العلمية على اجلاها، مشتمل على لطائف شريفة وغرائب لطيفة، لكن لغاية الايجاز كاد ان يعد
من الالغاز، لا يتكشف لكل احد معناه، ولا يدرك قبل التامل معناه، فاشار الى من طاعته فرض يجب على العاد، ومتابعته فرض يلزم فى كل ناد،
بان انظم له شرحا يزيح جلابيب الانكار عن معانيه للطالبين، ويجلو محاسن غوانيه للناظرين، واحرر معاقده، واقرر قواعده، وابين
مقاصده، واجرد فرائده، وانبه على ما ورد عليه من الاعتراضات، واشير الى الاجوبة عما اورد فيه من الشبهات، خصوصا
على مباحث الامامة، فانه قد تطرق فيها من سهام الاستعمام، فامتثلت امره، وعبرت عن اللباب قشره، وحملة البضاعة وقصور الباع
فى الصناعة، فرحمت له شرحا لا يؤدى الى الاطناب الممل، ولا يفضى الى الاختصار المخل، وسعيت فى حل الفاظه، وتبيين معانيه،
وتقرير براهينه، وتحقيق مبانيه، وتوضيح ما ورد عليه من الاعتراضات، مجتنبا عن ارتكاب التعسفات، وسميته بتسديد
القواعد فى شرح تجريد العقائد، والمسئول عن نظر فيه ان يستر ما عثر عليه من خطيات، ولنشرع فى شرح الكتاب
مستعينا بلطف الله الوهاب. بسم الله الرحمن الرحيم. اما بعد حمد الله واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه واكرم احبائه
فانى مجيب الى سؤالك عن تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادنى
الدليل اليه وقوى اعتقادى عليه واسأله العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقائد ورتبته على ستة
مقاصد اقول لما كان علم الكلام باحثا عن امور يعلم منها المعاد وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب وذلك
يتوقف على النبوة ولواحقها وهما يتوقفان على اثبات الصانع وصفاته وهو يتوقف على الحدث الذى هو الجسم والعرض وجميع ذلك
يتوقف على الامور العامة التى هى تشمل على اثبات مبادئها لا جرم رتبه على ستة مقاصد المقصد الاول فى الامور العامة والثانى فى الجواهر
والعرض والثالث فى الصانع وصفاته والرابع فى النبوة والخامس فى الامامة والسادس فى المعاد ولنقدم مقدمة فى تقسيم الموجود على مذهب الطوائف
قال المتكلمون الموجود ينقسم اولا الى ما لا اول لوجوده وهو القديم والى ما له اول وهو المحدث والقديم هو الله سبحانه وتعالى وصفاته
الثمانية عند الاشاعرة وهى القدرة والعلم والحيوة والارادة والسمع والبصر والكلام ومذهب قدماء المعتزلة ان الصفات
ليست موجودة ولا معدومة فينحصر القديم عندهم هو الله سبحانه فقط والمحدث اما متحيز وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض
اولا هذا ولا ذاك وقد استحاله اكثر المتكلمين لانه لو ثبت لشاركه البارى تعالى فيه وقد خالفوا فى ذلك فيلزم التركيب فيلزم الاشتراك
فى العوارض لا فى الاسماء السلبية لا يقتضى التركيب فالمتحيز ان لم يقبل القسمة اصلا فهو الجوهر الفرد والا فهو الجسم عند الاشاعرة وعند
المعتزلة ان قبل القسمة فى جهة فقط فهو الخط والا فان قبل فى جهتين فقط فهو السطح والا فهو الجسم وهو اما لطيف كالملك والجن
والهواء او كثيف كالماء والارض والعرض ان لم يعلل بالمتحيز بدونه فهو الكون وهو الحصول فى الحيز فان كان عقيب العدم فهو الكون
الاول والا فان كان عقيب الحصول فى ذلك الحيز فهو السكون او فى حيز آخر فهو الحركة وان امكن المتحيز بدونه فاما ان لا يحتاج الى
الحيوة وهو الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس الظاهرة فالمبصرات الالوان واصلها السواد والبياض وعند المعتزلة خمسة السواد والبياض
والحمرة والصفرة والخضرة وعند بعضهم لا يدرك الاصول ولا بد بالصوت والحروف ويعرض للاصوات بسبب الآلات وابا المذوق
فالطعوم وهى الحرافة والمرارة والملوحة والحلاوة والدسومة والحموضة والعفوصة والقبض والتفاهة وما يتركب منها واما المشموم
فالروايح وهى طيبة وكريهة واما بالملموس فالاعتماد وهو الخفة والثقل والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وان احتاج الى الحيوة
من جوهر واحد فان لم تحتج الى البنية فهو التاليف فان احتاج فان لم يمكن المتبنية بدونه فهو الحيوة والا فان امكن فى جميع اجزاء البنية فهو الالم
والا فان لم يكن مخصوصا ببعضه فهو القلب وهو القدرة وان كان مخصوصا ببعضه فهو القلب فان كان مائلا الى جذب شىء او دفعه فهو الارادة
والكراهة والا فان كان منوعا الى تحصيل دفعه وعدمه فهو الشهوة والنفرة والا فاما ان يكون علما او من الموجودات التى اولها
او طلبا لذلك الحكم والثانى هو النظر والاول ان كان جازما فهو الاعتقاد فان لم يكن مطابقا فهو الجهل المركب فان كان لسبب وجد ذلك الاعتقاد
فهو النظرى ان كان مكتسبا والضرورى ان كان امرا من الباطن مثل وجدان الجوع والعطش وان لم يكن لسبب فهو التقليد او غير جازم



فإن كان احد طرفيه غالبا عند الحاكم فهو الظن والطرف الآخر هو الوهم وان لم يغلب فهو الشك هذه جملة اقسام الموجودات على راى المتكلم
وعدد ذلك لا يعدو من الموجودات فاجناس الحادث على هذا الراي اثنان وعشرون واحد منها جوهر والباقي اعراض وهي الاكوان و
الالوان والاصوات والطعوم والروائح والاعتماد والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والتاليف والحياة والموت والالام
والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والاعتقاد والظن والنظر عشرة منها مقدور للبشر خمسة منها افعال الجوارح
وهي الاكوان والاصوات والاعتماد والتاليف والالام وخمسة منها افعال القلوب وهي الارادة والكراهة والاعتقاد والظن
والنظر وقال الحكماء الموجود ان [illegible] في حد ذاته [illegible] يكون بحيث [illegible] الوجود في ذاته وهو الواجب
الواحد الحقيقي الذي لا يتكثر بوجه من الوجوه لا بحسب اجزاء الماهية كالجنس والفصل ولا بحسب اجزاء الوجود كالهيولى والصورة ولا
بحسب اجزاء المقدار كالاعداد والخطوط ولا بحسب الجزئيات كالانسان المنقسم الى افراده ولا بحسب الصفات [illegible]
عليه وان لم يجب فهو الممكن وانه ان كان حالا في موضوع وهو المحل الذي لا يتقوم بالحال فهو العرض والا فالجوهر لا يكون محلا لجوهر
آخر فهو الهيولى وهي والموضوع مندرجان تحت المحل والهيولى اما ان تكون معتبرة بصورة يجوز ان تفارقها الى بدل وهي هيولى
العناصر وهيولى عالم الكون والفساد او معتبرة بصورة لا يجوز ان تفارقها الى بدل وهي هيولى الافلاك او حالا في جوهر آخر وهو
الصورة وهي والعرض مندرجان تحت الحال والصورة اما ان تكون شاملة لجميع الاجسام وهي الصورة الجسمية والصورة المشتركة
او لا تكون شاملة بل تختص ببعض دون بعض وتسمى صورة نوعية فيكون مركبا منهما وهو الجسم الطبيعي ويكون الاول وهو الاجسام
العالية التي هي الافلاك والكواكب اوتادا ويعبر عنها بعالم الكون والفساد ويكون في جوف فلك القمر اما بسائط وهي العناصر الاربعة
التي هي النار والهواء والماء والارض او مركبات وهي المواليد التي هي المعادن والنبات والحيوان والمعادن لا تخلو اما
وهي الاجساد السبعة الذهب والفضة والنحاس والاسرب والحديد والقلعي والخارصيني او [illegible] وهي غير الاجساد وهي ارواح
ونوشادر وغيرها والارواح هي الزيبق والنوشادر والزرنيخ والكبريت [illegible] العقاقير مثل الاملاح والزاجات والنبات
فكان له ساق فهو الشجر والا فهو النجم وكل منهما اما مثمر او غير مثمر والحيوان اما ناطق وهو الانسان او غير ناطق كالبهائم والسباع
والوحوش والطيور والهوام وغيرها او لا يكون حالا ولا محلا ولا مركبا منهما [illegible] وهو اما مدبر للاجسام متصرف
فيها وهي النفس فلكية وهي المتعلقة بالافلاك وانسانية وهي المتعلقة بالانسان او غير مدبر وهو العقل وهو عندهم عشرة والاخير
منها العقل الفعال وواهب الصور وبعضهم [illegible] العقول والنفوس اعراضا وتسمى [illegible] والعرض ان اقتضى القسمة لذاته
فهو الكم او النسبة فهي الاعراض النسبية او لا هذا ولا ذاك فهو الكيف والكم ان لم يكن بين اجزائه المفروضة حد مشترك فهو المنفصل
اولا وهو المتصل والكم المتصل [illegible] الذات اي يوجد اجزاؤه معا وهو الخط ان انقسم في جهة واحدة فقط والسطح ان انقسم في
جهتين والجسم التعليمي ان انقسم في الجهات الثلث او غير قار الذات وهو الزمان وهو مقدار الحركة والكم المنفصل هو العدد
والكيف اربعة انواع الاول الكيفيات المحسوسة باحدى الحواس الخمس اما بالبصر فالالوان والاضواء او بالسمع فالاصوات والحروف

والحروف واما بالذوق فالطعوم التي ذكرناها واما بالشم فالروائح واما باللمس فالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل
والخفة والصلابة واللين وغيرها والثاني الكيفيات النفسانية [illegible] كسرعة الزوال وهي الحال مثل الفرح والغم والخجالة والخوف والغضب
والشهوة وغيرها او بطيئة الزوال وهي الملكة مثل الاخلاق الحميدة والذميمة كالعفو والرضا والبخل والحسد وغيرها والثالثة
[illegible] وهي القوة على الدفع كالمصارعة او القبول وهو اللاقوة كالمراضة والرابع الكيفيات المختصة بالكميات المتصلة
مثل الانحناء والاستقامة والتربيع والتثليث واما بالمنفصلة فكالتركيب والاولية [illegible] الكيفيات قابلة للشدة والضعف
والاعراض النسبية سبعة ١ الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة لشيئين كل منهما بالقياس الى الآخر كالابوة والبنوة والاخوة والعلو
والعلو وغيرها ٢ الاين وهي نسبة المتمكن الى المكان ٣ متى وهي نسبة الاشياء الى الزمان او الى طرفه الآن ٤ الوضع
وهي نسبة بعض اجزاء الشيء الى البعض والى الامور الخارجة كالجلوس والقيام وغيرهما ٥ الملك وهي نسبة الشيء الى ما يحيط به
وينتقل بانتقاله كالتلبس والتعمم والتختم ٦ ان يفعل وهو التاثير كالقطع والكسر ٧ ان ينفعل وهو التأثر كالانقطاع والانكسار فاجناس
العالية للموجودات عشرة جوهر وكم وكيف واين ومتى ووضع ومضاف وملك وان يفعل وان ينفعل وقد جمع في بيت وهو
قمر عزيز الحسن الطف مصره لو قام يكشف غمتي لما انثنى وكذا النقطة والوحدة فعند بعضهم غير موجودة وعند بعضهم موجودة
لكن لم يندرج تحت جنس فلا يكون نقضا وعند المتكلمين اكثر هذه الاقسام ليس بموجود وعند المحققين كلها موجودة بعضها في الاعيان
وبعضها في الاذهان قال المقصد الاول في الامور العامة وفيه فصول الاول في الوجود والعدم ويحدان بما له الثابت العين والمنفي
العين او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه او بغيرهما فكل منهما يشتمل على دور ظاهر بل المراد تعريف اللفظ لان [illegible] اعرف من الوجود اقول
رتب الكلام في الامور العامة اعني الشاملة لجميع الموجودات او لاكثرها على ثلثة فصول وذلك لانحصارها بالاستقراء في الوجود والعدم وما
يعرض للماهية [illegible] الماهية والوجود او العدم [illegible] العلة والمعلول الفصل الاول في الوجود وذكر فيه ثلاث تعريفات
فحدهما [illegible] اي حد المتكلم الموجود بالثابت العين والمعدوم بالمنفي العين وحد الحكماء الموجود بانه الذي يمكن
ان يخبر عنه والمعدوم بنقيضه وهو ما لا يمكن ان يخبر عنه وبغيرهما مثل قولهم الموجود هو الفاعل والمعدوم هو المنفعل يشتمل على دور
ظاهر وهو الدور بمرتبة واحدة اذ كل من المعرفات الثلث للوجود يعرف بالموجود وكذا كل من المعرفات الثلث للمعدوم يعرف بالمعدوم فلا يكون
هذه التحديدات بحسب الحقيقة وهو ان يكون حقيقة ما وضع اللفظ بازائه مجهولة من حيث هي فتعرف بعينها والا لكانت باطلة
ضرورة لاشتمالها على الدور وقد عرفت في كتب المنطق بل المراد بهذه التعريفات تعريف اللفظ اعني به ان يكون ما وضع اللفظ بازائه معلوما
وحينئذ مجهولا من حيث انه مدلول اللفظ فيعرف ذلك الشيء من هذه الحيثية بما هو من حيث هو مدلول للفظ آخر عرف انه مدلول له والتعريف
على هذا الوجه ليس بدور اذ الشيء من حيث هو مدلول للفظ عرف كونه مدلولا له لا يتوقف تعريفه الشيء من حيث هو مدلول للفظ
لم يعرف كونه مدلولا له [illegible] معرفته من هذا الوجه والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ اذ الشيء المعلوم بالبديهة جاز ان
يكون مجهولا من جهة انه مدلول اللفظ فيعرف بلفظ آخر اشهر واظهر منه وانما يكون المراد بهذه التعريفات للوجود والعدم التعريف

عن اللفظ لولا ان يعرف ان الوجود يعني تعريفه بحسب الحقيقة لامتناع تعريف الشيء بنفسه وبما يساويه في المعرفة والخفاء ولا يعني تعريفه
بحسب اللفظ لجواز ان يكون الوجود معلوما من حيث مدلول لفظ اللفظ مجهولا او ان كان اعرف من غيره من حيث هو هو فيتوقف على اعتبار الاول
والثاني الوجود لا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة لانه بديهي التصور والبديهي يمتنع تعريفه لامتناع تحصيل الحاصل وان علم بالبديهيات
يمكن تعريفها بحسب اللفظ ويمتنع بحسب الحقيقة والكتب ما يمكن تعريفها بها والالفاظ المترادفة فيه تعريف التعريف بحسب اللفظ لكن انتهى
للتعريف بحسب الحقيقة وقول الشيخ وتحديدهما بالثابت العيني والمنفي العيني مستدرك لان الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الوجود والمعدوم
عرفا بهما لان الوجود والعدم فيعرفان بثبوت العين ونفي العين وعلى تقدير ان كان الوجود والعدم مساويا للوجود والمعدوم
في الموجود والجهالة عندهم عرف معنى صيغة المفعول كان بطلان تعريف الموجود والمعدوم بما ذكر كافيا بطلان تعريف الوجود
والعدم بثبوت العين ونفي العين فلذلك لم يتحاش عن ذكر ذلك ... تعريف الوجود والعدم بتعريف الموجود والمعدوم افادة هذا
المعنى قال والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه بتوقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه او ابطال الرسم باطل اقول
استدل الامام في الملخص على بداهة تصور الوجود بوجوه ثلثة واشار المصنف الى اثنين منها وحكم ببطلانه وقوله والاستدلال ...
وباطل خبره الوجه الاول تقريره ان تصور الوجود بديهي لان التصديق البديهي بالتنافي اي بالتنافي بين النقيضين وتنفيهما في الصدق
والكذب مثل قولنا الا ان يكون الشيء موجودا وان لا يكون معدوما يتوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور
اطرافه وما يتوقف على البديهي اولى بان يكون بديهيا فتصور الوجود والعدم بديهي الوجه الثاني تقريره ان الوجود بديهي التصور لان تصوره
فتصوره اما بالبديهة او بالكسب لا واسطة بينهما والكل ممتنع فيلزم الاول وانما قلنا ان الثاني ممتنع لانه لو كان كسبيا يلزم توقف الشيء على
نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه مركبا او التعريف بالرسم وكل من هذه الاقسام باطل وانما قلنا انه يلزم احد هذه الامور الثلثة لانه لو كان
كسبيا فاما ان يعرف بنفسه فيلزم توقف الشيء على نفسه او باجزائه وتلك الاجزاء اما وجودات فيلزم توقف الوجود على نفسه وكذا يلزم
توقف الشيء على نفسه سواء كان مفهوم تلك الوجودات هو الوجود من حيث هو او الوجود مع قيد وان غير وجودات فلا بد ان يحصل عند اجتماعها
امر زائد والا كان الوجود محض ... فذلك الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء موصوفاته فيلزم ان يكون التركيب موصوفا به
لانه وقد فرض التركيب فيه او بامر خارج فيلزم ان يكون التعريف بالرسم وانما قلنا بطلان القسم الاول والثاني فقط واما بطلان القسم الثالث فلان
الامر الخارج انما يعرف الشيء لو علم كونه مساويا له لامتناع تعريف الشيء بالاعم لانه لا يفيد التمييز والاخص لا يفيد ... لانه اخفى
والعلم بمساواته له يتوقف على العلم بالشيء وانه دور ... ولا حاطة الذهن بالامور الغير المتناهية لا يقال لانه ان اريد انه لو حصل
عند اجتماع الاجزاء امر زائد يلزم ان يكون التركيب موصوفا بالوجود لانه وانما يلزم ذلك لو كان الوجود هو ذلك الزائد فقط ولم لا يجوز ان يكون
الوجود هو الزائد مع تلك الاجزاء فلا يلزم ذلك لانا نقول اذا كان الوجود هو الزائد مع تلك الاجزاء يكون الزائد جزءا له فنقول في الجزء الذي
هو الزائد بانه يكون وجودا فيلزم توقف الشيء على نفسه او غير وجود فيلزم ان يكون الوجود محض الليس بوجود، وكان بطلان الوجه
الاول من الاستدلال فتقريره ان يقال لا نم ان ما يتوقف عليه التصديق البديهي او لا يكون ... فان التصديق ... هو الذي لا يتوقف

٤

الا من فصل العقل في الاشيا تصور طرفيه جاز ان يكون كل من تصور طرفيه او احدهما بالكسب مع انه سابق على البديهي. ولئن سلمنا فلكن التصور
في التصديق هو التصور بوجه ما لما عرفت في المنطق فبداهة التصديق بوجه ما لا يقتضي بداهة التصور بالحقيقة ولا بداهة من كل الوجوه فجاز ان
يكون تصوره بوجه ما بديهيا وتصوره بحسب الحقيقة او من كل الوجوه غير بديهي والمطلوب بالتعريف تصوره بحسب الحقيقة او بوجه اخر غير الوجه
البديهي. ويمكن ان يقال في ابطال هذا الوجه ان هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا اي بجميع اجزائه لم يحتج الى الحكم لانا لا نم ... واجيب بان
بداهته مطلقا يتوقف على بداهة العلم بالجزء لان العلم ببداهة الحكم بالجزء لجاز ان يكون العلم بالجزء بديهيا ولم يعلم بداهته فيبطل الاستدلال
ويمكن ان يقال في ابطال هذا الوجه ان هذا التصديق ان علم انه بديهي مطلقا لم يحتج الى بيان الا انه ... ولا يمكن ان يقال العلم ببداهته
مطلقا لا يتوقف على العلم ببداهة العلم بالجزء لان العلم ببداهته مطلقا بدون العلم ببداهة الجزء ... وكان بيان بطلان الوجه الثاني من الاستدلال
فتقريره انا لا نم لزوم ... الاجزاء الوجود لو لا انه غير وجودات وحصل عند اجتماعها زائد يلزم ان يكون الوجود محض الليس بوجود او تقدم الشيء
على نفسه وانما يلزم ذلك لو كان الوجود هو الزائد ... ما بين الاجزاء وهو ممنوع لجواز ان يكون الزائد هو الاجزاء جميعا فلا يلزم ان يكون
عارضا للاجزاء لان الاجزاء مقومات له ولا كونه جزءا من الوجود حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه او كون الوجود محض الليس بوجود ابطال
اذا كان كل واحد من الاجزاء داخلا في الوجود يكون جميع الاجزاء ايضا داخلا فلا يكون جميع الاجزاء الذي هو داخل في نفسه لانا نقول الزائد
اذا كان كل واحد داخلا فلا يكون الجميع داخلا ... ما ذكرتم يلزم نفي جميع المركبات وهو باطل بالضرورة
سلمنا انه يمتنع التعريف باجزائه ولكن لا نم ان التعريف بالرسم باطل قوله لانه يتوقف على العلم بالمساواة قلنا لا نم بل يتوقف على المساواة في نفس
الامر لا على العلم بها سلمنا لكن العلم بالمساواة لا يتوقف الا على تصور الشيء بوجه ما وتصوره باعتبار ... ما لا يلزم الدور ولا الاحاطة
بالامور الغير المتناهية قال وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطي الشركة اقول لما فرغ من بيان
تصور الوجود شرع في بيان اشتراكه اتفق جمهور الحكماء على ان الوجود مشترك بين جميع الموجودات معنى وخالفهم الاشعري فذهب الى ان وجود
كل شيء عين حقيقته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بوجوه ثلثة تنبيهية ذكرها في الكتاب ١ لو لم يكن الوجود
مشتركا بين جميع الموجودات لتردد الذهن فيه حال تردده في الخصوصيات والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن الوجود مشتركا لكان مختصا
سواء كان ذاتيا للخصوصيات او عرضيا وعلى التقديرين يلزم من التردد في الخصوصيات التردد فيه ضرورة استلزام انتفاء الشيء
ذاتية المختص وانتفاء خاصته واما بيان بطلان التالي فلانا نجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات وذلك لانا اذا جزمنا بوجود ممكن
جزمنا بوجود علته ثم ترددنا بان علته واجبة او ممكنة جوهر او عرض والى هذا الوجه اشار بقوله وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود اي
وتردد الذهن في الخصوصيات حال الجزم بالوجود المطلق يعطي الشركة اي يقتضي اشتراك الوجود بين الخصوصيات قال ... لا يقال لا يكون الوجود
مشتركا بين جميع الموجودات لكن يكون مشتركا بين بعضها وهو الممكنات وبعضها الباري ... الممكنات ... النظر ان يجوز
ان التردد في العلة ... اجيب بانه ... التردد ... العلة واجبة او ممكنة حال الجزم بوجودها ولبس ...
كذلك ٢ ان مفهوم نقيض الوجود ... واحد ... المعدوم ... فيلزم ان يكون مفهوم الوجود ايضا ...

الوجود ونقيضه قال قيل لا نم ان مفهوم السلب واحد بل مفهوم سلب غيره مقابل الايجاب ذلك الشئ اجيب بان سلب كل شئ وان كان مخالفا لسلب غيره لكن كل من السلبين مشترك في مطلق السلب ضرورة صحة اطلاق السلب عليهما الا انه لا اشتراك ومن توهم ان الحصر انما يتحقق بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم الخاص فقد اخطاء وذلك لانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص لم يجزم العقل بالانحصار بل طلب قسما آخر بخلاف ما اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا او معدوما فان العقل لم يطلب فيهما آخر وجزم بالحصر فعلمنا ان التقسيم الحاصر الذي يقبله العقل انما يكون بالنسبة الى الوجود المطلق وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما ٣ ان الوجود يقبل القسمة الى الواجب والممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض فيجب ان يكون مشتركا بين الاقسام ضرورة اشتراك مورد القسمة بين الاقسام قال قيل لا نم انه يلزم من قبول الوجود القسمة كونه مشتركا بين الجميع بل بين البعض لا يصدق قولنا العالم اما واجب او عالم ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الآخر وغيره مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان اجيب بانه يلزم من قبول الشئ القسمة الى جميع افراده او اقسام كونه مشتركا بين جميع افراده او اقسامه والوجود قبل القسمة كذلك فوجب اشتراكه بين الجميع واعترض على هذا الوجه بان الاشتراك الذي ادعيتم فيها من حيث اللفظ لا من حيث المعنى وهو بط لانا لو قطعنا النظر عن لفظ الوجود ونظرنا الى مفهوم الوجود فيلزم الاشتراك المعنوي واعلم ان هذه الوجوه تنبيهات لا براهين لان اشتراك الوجود من جملة البديهي والبديهي لا يتوقف على البرهان بل قد يكون بعضه محتاجا الى التنبيه بالنسبة الى بعض الاذهان اذ قد يجوز ان يشكل على البعض لا ذهانهم الجزم بالنسبة الواقعة بين طرفي ذلك البديهي لعدم تصور طرفي ذلك البديهي على الوجه الذي يتوقف عليه الجزم فالمنع والمعارضة فيما ذكر في معرض التنبيه لا يجدي كثير نفع قال فيغاير الماهية والا لاتحدت الماهيات او لم يحصل اجزاؤها ولا نفكاكها تعقلا ولم يمكن ذاتها ولا حاجة الى الاستدلال وافتقار التناقض في تركيب الواجب اقول لما فرغ من بيان اشتراك الوجود فرع عليه كونه مغايرا للماهيات اي زايدا عليها والمغايرة وان كانت لا تقتضي بحسب المفهوم ان تكون زايدا لجواز ان تكون داخلا في الماهيات لكن المراد بالمغايرة هنا الزيادة قوله فيغاير الماهية اي يكون زايدا عليها وهذه الدعوى ايضا ضرورية لم ينازع فيها احد الا الاشعري ومن تابعه فانهم قالوا وجود كل شئ عين ماهيته والحكماء وان قالوا ان وجود الواجب ليس زايدا عليه لكنهم قالوا ان الوجود المطلق مقول على الوجودات بالتشكيك فيكون زايدا عليها فالوجود المطلق عندهم زايد على وجود الخاص الذي هو حقيقته واحتج المص على ان الوجود زايد بوجوه تنبيهية آ تقريره ان الوجود زايد على الماهيات لانه لو لم يكن زايدا لكان اما نفسها او داخلا فيها وكلاهما بط اما الاول فلانه لو كان نفسها وهو متحد بين الموجودات فيلزم ان تكون الماهيات متحدة ايضا وليس كذلك واما الثاني فلان الوجود لو كان جزءا من الماهيات لم ينحصر اجزاء الماهية والتالي بط بيان الملازمة ان الوجود لو كان داخلا لكان اعم الذاتيات المشتركة لانه لا ذاتي اعم منه فيكون جنسا فيكون الانواع المندرجة تحته متميزا بعضها عن البعض بفصول موجودة وان التقوم الموجود بالمعدوم وهو محال واذا كانت الفصول موجودة والوجود جنس للموجودات فيلزم ان تكون الفصول مركبة من الاجناس والفصول وكذلك فصول الفصول فيلزم تركب الماهية من اجزاء غير

٥

متناهية فيلزم عدم انحصار اجزاء الماهية وبيان بطلان التالي فلان اجزاء الماهية لو كانت غير منحصرة لزم امتناع تحقق شئ من الماهيات لان تحققها يتوقف على تحقق جميع اجزائها الغير المتناهية الذي يتوقف ضرورة امتناع تحقق امور غير متناهية مترتبة الوجود قيل ان اراد بحصر الاجزاء انه يكون الوجود زايدا في بعض الماهيات فمسلم وان اراد كلا وهو ان الوجود زايد في جميع الماهيات فلو تم نقيض جزئيا وهو قولنا الوجود ليس بزايد في جميع الماهيات وحينئذ جاز ان يكون زايدا في البعض ونفسا في البعض او جزءا في البعض فلا يتم شئ مما ذكرتم لاتحاد الماهيات ولا تركيبها من اجزاء غير متناهية اجيب بان اختلاف الوجود في الوجوه والنفسية والجزئية غير معقول لان ذاته ان اقتضى الوجوه فينبغي ان لا يجوز لذلك في الجميع وان اقتضى النفسية او الدخول فكذلك قال قيل لا نم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ذلك ان لو كان من الموجودات المتواطئة وهو ممنوع لانه مشكك اجيب بانه اذا كان مشككا يكون زايدا في الجميع وهو عين المط ٢ لو تعقل الوجود ينفك عن تعقل الماهية اي تعقل الماهية ولا تعقل وجودها الذهني والخارجي فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا داخلا فيها والا لامتنع انفكاك تعقله عن تعقلها قال قيل تعقل الماهية كيف ينفك عن تعقل وجودها في الذهن وتعقلها عبارة عن وجودها في الذهن اجيب بان تعقلها وان كان عبارة عن وجودها في الذهن لكن تعقلها غير تعقل وجودها في الذهن فانا نتعقل وجودها في الذهن غير وجودها في الذهن بالاعتبار لان التعقل غير المتعقل وان كان عينه بالذات في بعض الصور قال قيل لا نم انا نتعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها فانه كما نتعقل الماهية في الذهن نتعقل وجودها ثم اجيب بانه لو كان تعقل الماهية مستلزما لتعقل وجودها لاستحال الشك في ان الماهية موجودة عند تعقلها في الذهن لانه يستحيل الشك في اتصاف الشئ بمفهوم عند تعقله في الذهن وليس كذلك فانا نتعقل ماهية المثلث وغيرها ونشك في وجودها الخارجي والذهني قال قيل يجوز ان يكون الماهيات التي لا نتصور تعقلها غير منفك عن تعقل وجودها فلا يتم الدليل الذي ذكرتم على كونه زايدا فيها اجيب بانه على تقدير الاستواء لا يجوز ذلك وعلى تقدير التشكيك يلزم كونه زايدا كما ذكرنا ٣ ان الامكان متحقق لان بعض الموجود مركب وكل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن ويلزم من تحقق الامكان كون الوجود زايدا لانه لو كان نفس الماهيات او داخلا فيها لم يكن نسبته الى الماهية الهيولى مسلوبة على السوية فلا يكون الماهية ممكنة فلا يتحقق الامكان ٤ لو لم يكن الوجود زايدا لكان نفسا او جزءا والاول بط والا لم يكن حمل الوجود على الماهية فايدة والثاني بط فانا نقول الجسم موجود والعرض موجود والماهية موجودة ونستفيد منه فايدة معقولة لم تكن حاصلة قبل الحمل ولا الملازمة فلانه لو كان نفسا لكان قولنا الجسم موجود بمنزلة قولنا الجسم جسم او الوجود موجود ولا شك في عدم فايدة مثل هذا الحمل والثاني ايضا بط لانه لو كان جزءا لما توقف حمله على الماهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال والتالي بط فانا قد نحتاج في بعض الماهيات الى الاستدلال لعدم حمل الوجود عليها ٥ لو لم يكن الوجود زايدا لزم التناقض عند سلبه عن الماهية وتركب الواجب والتالي بط بقسميه ضرورة انتفاء التناقض وانتفاء تركب واجب الوجود واما الملازمة فلانه لو كان نفسا لكان قولنا الماهية ليست موجودة بمنزلة قولنا الماهية ليست بماهية او الموجود ليس بموجود وهو تناقض ولو كان داخلا وهو مشترك بين الواجب والممكن فيلزم تركب الواجب قال وتعلم بالماهية من حيث هي فزيادته في التصور اقول هذا جواب عن دخل مقدر توجيهه لو كان الوجود زايدا لكان الماهية

غير موجودة في نفسها فيكون الوجود قايما بالمعدوم وهو محال توجيه الجواب انه لا يقال الوجود قايم بالماهية من حيث هي هي بل الماهية
الموصوفة بالوجود او العدم لا يقال الماهية من حيث هي هي كالا تكون موجودة او معدومة لا واسطة بينهما فان كان الاول يلزم ان يقوم
الوجود بها لامتناع قيام الوجود بالوجود وان كان الثاني يلزم ان يقوم الوجود بالمعدوم بنقيضه وهو محال لانا نقول الماهية من
حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة على ان مفهوم الماهية من حيث هي هي ليس شيئا منهما ولا احدهما داخلا في مفهومها للقطع بان
مفهوم الماهية منفك عن احدهما فانه يمتنع الانفكاك عما هو عين الماهية او لازم لها واذا كانت الماهية من حيث هي هي ليست موجودة
ولا معدومة بالمعنى المذكور لم يلزم الواسطة ولا امتناع في قيام الوجود بها واعلم ان زيادة الوجود على الماهية في العقل لا اتصاف
الماهية به في نفس الامر كما يتصف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود متميز وللعارض المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع
المقبول والقابل كالبياض والجسم بل الماهية … وجودها … الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط
فلا يكون الوجود زايدا الا في العقل قال وينقسم الى الذهني والخارجي والا بطلت الحقيقية اقول لما فرغ من كون الوجود زايدا شرع
في بيان انقسامه الى الذهني والخارجي واختلفوا في الوجود الذهني فذهب قوم الى انكاره والمحققون اثبتوه واحتج المصنف عليه بانه لو لم يكن للماهية
وجود في الذهن لبطلت القضية الحقيقية وهي التي حكم فيها على ما صدق عليه الموضوع بالفعل اعم من ان يكون موجودا في الخارج اولا والتالي باطل
اما الملازمة فلانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارجي فالاحكام … على الموضوع على ما ليس موجودا في الخارج
بطلت ضرورة انعدام شرط صحتها وهو وجود الموضوع … الذهني …
ثابت … القضية الحقيقية … الخارجية
التي يشترط فيها وجود الموضوع في الخارج فانها باطلة وقد حقق المعنى بيان ذلك في نقد التنزيل قال والموجود في الذهن انما هو الصورة
المخالفة في اللوازم اقول هذا جواب عن شبهة من انكر الوجود الذهني وتقرير شبهتهم انه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون
الذهن متصفا بصفات متضادة … وبيان الملازمة انه … الحرارة والبرودة والاستدارة والاستقامة
ووجودها في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا باردا مستديرا … لان حصول الشيء في المحل يوجب اتصاف المحل به وتقرير الجواب انه
حصول … في المحل يوجب الاتصاف بها … حصول صورها واشباحها فلا يجب والموجود في الذهن انما هو صور
الاشياء واشباحها لا انفسها فلا يجب اتصاف المحل بها … الصور والاشباح في اللوازم بل تخالفها
في اللوازم قال وليس الوجود معنى به تحصل الماهية في العين بل الحصول اقول ذهب طائفة الى ان الوجود معنى يقوم بالماهية في الاعيان وبه
تحصل الماهية في العين وهو باطل لانه لو قام بها في الاعيان لكان قيامه بها مستدعيا لحصولها في الاعيان فيلزم ان تكون موجودة قبل قيام
الوجود بها وهو محال بل وجود الماهية عبارة عن حصولها في الاعيان لا امر به تحصل الماهية في الاعيان قال ولا تزايد فيه ولا اشتداد اقول
الوجود غير قابل للزيادة والنقصان لانه لو قبل الزيادة … فان كان الاول … الوجود …
تحصيل الحاصل وهو محال وان كان … فلا … يلزم ان يكون الشيء موجودا

موجودا بوجودين وهو محال وان كان الثاني لم يكن … وان قبل النقصان فالناقص ان كان … عين الثاني يلزم ان يكون
الشيء موجودا ومعدوما في حالة واحدة وهو محال وان كان غير الثاني فيلزم ان يكون الشيء موجودا بوجودين وهو محال وان كان غير وجود …
الوجود … والوجود لا يقبل الاشتداد والضعف … المحل الثابت … الآنات
… يوجد … الآن …
من تلك … الغاية … الضعيف … تلك الغاية … الشدة والضعف
… الوجود …
والضعف … الجسم ايضا لا يقبل الاشتداد والضعف قال وهو خير محض اقول الوجود خير محض فانا اذا تتبعنا ماهية
الشيء الذي يعبر عنه عند الجمهور بلفظ الخير ونظرنا في وجوه استعماله وحققنا ما دخل في تلك الماهية بالذات عما نسب اليها بالعرض
وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم … ان الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل
شيء ما من شانه ان يكون له مثل العمى والجهل والموت وعلى امور وجودية من حيث هي غير مؤثرة … يمنع الشيء المتوجه الى كماله
الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال القبيحة مثل القتل والزنا وكالاخلاق الرديئة
مثل الحسد والبخل وكالآلام والغموم … البرد في نفسه … من الكمالات انما هو شر
بالقياس الى الثمار لا مطلقا بل من حيث انها افسدت مزاجها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا
بالعرض … وكذلك السحاب وايضا القتل ليس بشر من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة والعضو
اي عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحياة عن ذلك الشخص وهو فقد عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات وايضا
الزنا ليس بشر من حيث انه امر صادر عن قوة الشهوة بل هو من تلك الحيثية كمال لتلك القوة انما يكون شرا بالقياس الى السياسة المدنية
او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قواها الحيوانية فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كمالها وانما اطلق على الاشياء المؤدية
اليه بالعرض وكذلك القول في الاخلاق التي مبادئه وكذلك الآلام فانها ليست بشر من حيث هي ادراكات لامور … وجود
تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى … فقدان … ذلك
ان الشر في ماهيته عدم وهو اما عدم ذات او عدم كمال لموجود من حيث … غير مؤثر فان الموجودات ليست من حيث هي
موجودات بشرور وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فثبت ان الوجود خير
والعدم شر وهذا ليس باقناعي كما ظن بعض بل من الضروريات وايراد المثال لايضاح … لا لتصحيحها قال ولا ضد
له والا لم يتحقق … اقول الضد يقال عند الجمهور على موجود في الخارج مساو في القوة لموجود آخر ممانع له فالوجود
لا ضد له من هذا الوجه اذ لا يصدق عليه انه موجود في الخارج لامتناع اتصافه بالوجود الخارجي ويقال عند الخاص على موجود مشارك لموجود آخر
في الموضوع معاقب له اي لا يقوم احدهما بالموضوع مع قيام الآخر به والوجود لا ضد له من هذا الوجه ايضا لانه لا يتعلق بالموضوع …

وان الوجود بعض جميع الاشياء المعقولة كالموجودات الخارجية فبعضها الوجود الخارجي والاخر غيرها فبعضها الوجود العقلي وانه ضد لا يكون
كذلك لان الضد لا يعرض للضد الآخر فالوجود لا ضد له ولا مثل له لان المثل يباين للذات يشارك في تمام الحقيقة ويكون المعقول منهما شيئا ولهذا
يحتاج في تعقلهما الى الغير وحصل منه في العقل اثر فلو حصل الآخر لحصل في العقل منه غير الاثر الحاصل من الاول والوجود ليس كذلك فلا مثل له
وانما قلنا ان الوجود ليس كذلك لان الذات تتصف بالوجود او العدم والوجود لا يتصف باحدهما قال اصل الوجود قد يعرض له الوجود في العقل فيكون
ذاتا اجيب بان الوجود لذاته غير ومن حيث انه عرض له الوجود يكون بهذا الاعتبار هو الموجود لا الوجود فاعتبار انه وجود لا يكون ذاتا وانما كان الوجود
مغايرا لسائر المعقولات لان المفهوم والنسبة بين الغيرين منحصرة في التماثل والتضاد والتخالف والتماثل والتضاد منتف لما ذكرنا فتحقق التخالف
للمعقولات فان الوجود لا ينافي المعقولات فلا ينافي شيئا منها قال اصل العدم من معقول والوجود ينافيه فلا يصح قولكم الوجود لا ينافي شيئا من
المعقولات اجيب بان العدم من حيث انه معقول يعرض له الوجود ولا يكون بهذا الاعتبار منافيا له فان اعتبار كونه منافيا غير اعتبار كونه معقولا
قال ويساوق الشيئية فلا تتحقق بدونه والمنازعة فيه مكابرة مقتضى عقله اقول اعلم ان من قال ان الوجود عين الماهية فالمتكلمين القول بكون المعدوم شيئا
لا يجوز تقرر الماهية في الخارج منفكة عن الوجود والا لزم اجتماع النقيضين وهو الوجود والعدم معا واما من قال بان الوجود زائد على
الماهية فقد اختلفوا فذهب بعضهم الى ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود وهذا معنى قولهم المعدوم شيء ومنهم من منع ذلك والاول
مذهب المعتزلة والثاني مذهب سائر المتكلمين والحكماء والمعتزلة اعادوا المنفي ليس بشيء على هذا التفسير وعبروا بالمنفي الماهيات الممتنع الوجود
في الخارج فمحل النزاع الماهيات المعدومة الممكنة الوجود … فاعلم ان قوله ويساوق الشيئية اي الوجود يساوق الشيئية ويلازمها
بمعنى ان كل ما هو موجود فهو شيء وكل ما ليس بموجود فهو ليس بشيء فالمعدوم في الخارج سواء كان ممكنا او ممتنعا ليس بشيء ومن نازع في هذا فقد
كابر مقتضى عقله فان العقل قاض بان المعدوم لا تقرر له في الخارج فلا يكون شيئا قال وكيف تتحقق بدونه مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف والانحصار
الوجود مع عدم تعقل الزائد اقول القائلون بان المعدوم شيء قد اثبتوا القدرة وهي الصفة المؤثرة وقد ثبت ان اتصاف الماهية بالصفة غير ثابت
في الاعيان بل هو امر عقلي لانه لو ثبت في الاعيان لكان متصفا بالثبوت فاتصافه بالثبوت يكون ايضا ثابتا فيلزم التسلسل وصحح لما عرفت
ذكر فاعلم ان المصنف قال كيف يتحقق الشيئية بدون الوجود اي كيف يتحقق ان المعدوم شيء مع اثبات القدرة وانتفاء اتصاف الشيء بالصفة في الاعيان
لان المنافاة بينها متحققة وذلك لانه حينئذ لا بد من تحقق الشيئية بدون الوجود انتفى القدرة لانها لو ثبتت فتاثيرها اما في الذات او في الوجود او في
اتصاف الذات بالوجود والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم
حال والحال غير مقدور لها واما الثالث فلان الاتصاف ليس بثابت في الخارج فلا تأثير للقدرة فيه ولما بطلت الاقسام باسرها انتفى القدرة فالقول بتحقق
الشيئية بدون القدرة وانتفاء الاتصاف والثاني ثابت فانتفى الاول قوله وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد اي كيف يتحقق الشيئية بدون
الوجود مع انحصار الموجود اي تناهيه مع عدم تعقل الزائد على الكون في الاعيان هذا برهان آخر دال على عدم تحقق الشيئية بدون الوجود تقريره
ان القول بتحقق الشيئية بدون الوجود ينافي انحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد والانحصار والثاني ثابت فانتفى الاول اما انه لا اجتماع فلانه
لو تحقق الشيئية بدون الوجود لثبت في العدم اشخاص غير متناهية للماهية لوجود … والثبوت هو الوجود لعدم تعقل امر زائد على الكون

٧

الكون في الاعيان فلو كان للاشخاص الغير المتناهية ثبوت لكان لها كون فيكون لها وجود لان الكون هو الوجود فيلزم وجود اشخاص
غير متناهية فلا يكون الموجود منحصرا اي متناهيا ضرورة عدم تناهيها والاول باطل لثبوت الثاني فكان عدم تعقل الزائد على الكون في الاعيان
ضروريا مع انحصار الموجود ثابت عندهم قال ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه محالات والامكان اعتباري يعرض لما ينتفي عنه القيام
اقول لما فرغ عن اقامة الحجة في ابطال مذهبهم شرع في ابطال حججهم على ان المعدوم شيء اي ثابت متقرر فالحجة الاولى تقريرها ان المعدوم
متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما الصغرى فبينوها بوجوه ١ ان المعدوم معلوم والمعلوم متميز ٢ ان المعدوم مراد والمراد
متميز ٣ ان المعدوم مقدور والمقدور متميز واما الكبرى فلان التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت
الموصوف وقد اجاب المصنف بمنع الكبرى بان يقال لا نسلم ان كل متميز ثابت في الاعيان فان التميز لا يقتضي الثبوت عينا والا لزم محالات
لان المعدوم الممتنع لذاته كشريك الباري تعالى واجتماع الضدين وغيرهما متميز بعضها عن البعض فلو اقتضى التميز الثبوت عينا
لزم ثبوت هذه المعدومات الممتنعة وهي غير ثابتة في الاعيان بالاتفاق ولان الخيالات التي تركبها متميزة فلو اقتضى التميز الثبوت
عينا لزم ثبوتها في الاعيان وهو ممتنع عندهم وكذلك الوجود متميز عن غيره فلو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم ثبوته في الاعيان وهو
… الحجة الثانية ان المعدوم ممكن والامكان ليس بمنفي والا لا فرق بين قولنا لا امكان له وقولنا امكانه لا فيكون الامكان ثابتا فليس جوهرا
قائما بذاته لانه اضافي والاضافي يستدعي محلا يقوم به فلا يكون جوهرا فيكون عرضا فلا بد له من محل ثابت لاستحالة قيام الصفة الثابتة
بالمنفي ولا يجوز ان يكون محله غير المعدوم الممكن لاستحالة قيام الصفة بغير موصوف فيها فيكون المعدوم الممكن ثابتا اجاب المصنف بان الامكان
امر اعتباري لانه لو كان خارجيا لزم التسلسل والامكان يعرض لما انتفى عنه فلا يستدعي ثبوت محله
قال وهو يرادف الثبوت والعدم النفي فلا واسطة اقول لما فرغ من تساوق الشيئية والوجود شرع في نفي الحال واثبتها ابو هاشم
واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر وحدوها بانها صفة قائمة بموجود ليست موجودة ولا معدومة فيكون
الثابت عندهم اعم من الموجود والمعدوم من المنفي ويختلط بالفرق لان العقل يقتضي نفي الواسطة بين الوجود والعدم والوجود
يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي ولا واسطة بين الثبوت والنفي فلا واسطة بين الوجود والعدم قال والوجود الذهني
والكلي ثابت ذهنا ويجوز قيام العرض بالعرض اقول لما ابطل الحال شرع في ابطال حجج مثبتيها ١ ان الوجود صفة قائمة بالموجود
وليس بموجود والا لتساوى غيره في الوجود فيزيد وجوده ويلزم التسلسل ولا معدوم لانه لا يتصف بنقيضه اجاب بان الوجود
لا يرد عليه هذه القسمة وهي قولنا اما ان يكون موجودا او معدوما لاستحالة انقسام الشيء الى الموصوف به وعدمه فاذا لا يصح ان يقال
السواد اما اسود او ابيض ولئن سلمنا ان الوجود يقبل هذه القسمة فنختار ان الوجود موجود في الذهن فلا يكون قائما بالموجود في الخارج
فلا يكون حالا ٢ ان السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في فصله المختص به فان وجد كل واحد من الجنس والفصل فلا بد وان يقوم
احدهما بالآخر والا امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض وان عدما او احدهما لزم تركب الموجود عن المعدوم
وهو محال فيكون كل منهما ثابتا ليس بموجود ولا معدوم وهما صفتان قائمتان بالسواد الموجود فيكونان حالين اجاب بان كل واحد

منهما الكلي الا بالكلي ثابت في الذهن فلا يرد على هذه القسمة بحسب الخارج اذ لا يتميز الا بحسب الغير يكون موجودا في الذهن فلا يكون قايما بالموجود في الخارج فلا يكون حالا ولا ايضا فانه تقديرا يكون كل واحد منهما موجودا واحدهما قايما بالاخر فيلزم منه محذور قيام العرض بالعرض

قال وقد نقضوا بالحال نفسها اقول اي نوقض مثبتوا الحال في حجتهم الدالة على ثبوت الحال بالحال نفسها اي لو كان حجتهم صحيحة لزم ان يكون للحال حال اخرى ويلزم التسلسل وذلك لان ملخص حجتهم يرجع الى قولهم انا وجدنا حقايق مشتركة في بعض ذاتياتها ومختلفة في البعض الاخر ولا بد ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز وهما ليسا بموجودين ولا معدومين ويكونان وصفين للحقايق الموجودة فيلزم الحال وهذا بنتقض عليهم بالحال نفسها فان الاحوال عندهم متكثرة وهي مع تكثرها مشتركة في الحالية ومختصة بما به الامتياز فيكون للاحوال امر مشترك وامر مختص وهما ليسا بموجودين ولا معدومين وصفان للحال فيكون للحال حال اخرى ويتسلسل لا يقال انما يلزم ان يكون كل منها حالا لا ان لو كان قايما بموجود وليس كذلك لان كلا منهما قايم بالحال والحال ليس بموجود لانا نقول الحال صفة قايمة بموجود ولا بد للاشتراك والاختصاص ايضا قايمان بذلك الموجود فيكونان حالين

قال والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل اقول القايلون بالحال اعتذروا عن النقض من وجهين آ انا لا نسلم اشتراك الاحوال في الحالية وتباينها بخصوصياتها وانما يلزم ذلك لو جاز وصف الاحوال بالتماثل والاختلاف وهو ممنوع بل ذلك عندنا من خواص الموجود ب انا نلتزم التسلسل ونجوز ان يكون للحال حال اخرى الى غير النهاية ونقول لم قلتم ان مثل هذا التسلسل باطل والوجه بطلان الاعتذارين اما الاول فلانا نقول كل امرين يشير العقل اليهما فاما ان يكون المفهوم من احدهما هو المفهوم من الاخر او يكون المفهوم من احدهما مغايرا للمفهوم من الاخر والاول هما المتماثلان والاخر هما المختلفان والعلم بذلك ضروري واذا كان كذلك فلم يمتنع على الاحوال فانه كان المفهوم من احدهما هو المفهوم من الاخر كانا متماثلين والا مختلفين واذا كان كذلك كانت الاحوال مشتركة في الحالية ومتباينة بالخصوصية فيلزم الحال الذي ذكروا واما وجه بطلان الثاني وهو التزام التسلسل فبان نقول لو كان التسلسل جايزا لما امكن الاستدلال بشيء على اثبات الصانع تعالى لافتقار هذا الدليل الى ابطال التسلسل

قال ومنها فرعوا عليها من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم وانتفاء التاثير فيها وتباينها واختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية وانتفاء صفة المعدوم بكونه معدوما وامكان وصفه بالجسمية ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحياة اقول لما ابطل القول بان المعدوم شيء والقول بالحال اشار الى ما هو من تفاريع القول بهما بطريق الاجمال وذكر اولا فروعا للقول بان المعدوم شيء منها تحقق الذوات الغير المتناهية فقال ابو يعقوب الشحام وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش والقاضي عبد الجبار ان للمعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات واعيانا وحقايق وان في كل نوع من الذوات المعدومة عددا غير متناه وان تلك الذوات متباينة باشخاصها ومنها ان تاثير الفاعل ليس في جعل الذوات ذوات بل في جعل الذوات موجودة فان الباري لا يقدر على جعل الذوات ذواتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا الى غير ذلك من الماهيات الممكنة وانما يقدر الباري على اخراج تلك الذوات من العدم الى الوجود بان يخلع صفة الوجود في تلك الذوات المعدومة ومنها ان تلك الذوات مشاركة في كونها ذواتا ولا تباين بينها الا بالصفات واليه اشار بقوله وتباينها اي وانتفاء تباين الذوات ومنها اختلافهم

اختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود ومغايرة الوجود للجوهرية فذهب الجمهور الى ان تلك الذوات في العدم متصفة بصفات الاجناس ومعناه ان ذات الجوهر موصوفة بالجوهرية وذات السواد موصوفة بالسوادية وغير ذلك وقطع ابن عياش ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات وان الصفات انما تحصل لها حالة الوجود واحتج عليه بان الذوات لما كانت متساوية في الذاتية وجب ان يصح على كل منها ما يصح على الاخرى فلو اختصت ذات معينة بصفة معينة فاختصاصها بتلك الصفة المعينة ان كان لا لامر لزم الترجيح بلا مرجح وان كان لامر فذلك المرجح ان كان موصوفا بتلك الذات صارت الذات صفة وان كان صفة لها عاد الكلام فيه وان لم يكن موصوفا بها ولا صفة لها فان كان موجبا كان نسبته الى الكل على السواء وان كان مختارا كان الصفة مجعولة لانه فعل الفاعل المختار فيجب ان لا يكون كذلك فالذوات في العدم خالية عن الصفات ثم ترد عليها الصفات اما حالة العدم او حالة الوجود والاول يوجب ان تكون الذات المعدومة ترد عليها الصفات المتزايلة والثاني يوجب ان تكون الصفة انما تحصل لها حالة الوجود وكلاهما محالان اما الاول فلاتفاقهم على خلاف ذلك واما الثاني فلكونه خلاف المقدر واحتج القايلون باتصافها بصفات الاجناس بانها لو لم تكن الذوات موصوفة بالصفات حالة العدم لما وقع الامتياز بينها لان تلك الحالة ضرورة منا واذا تساوت في الذاتية فيلزم ان تكون الذوات واحدة وليس كذلك والجواب انا لا نسلم انها لو لم تكن موصوفة بصفات الاجناس لما كانت متميزة لجواز ان تتميز بحقايقها او بصفات اخرى غير صفات الاجناس كامتياز افراد النوع بعضها عن بعض ثم القايلون بالصفات زعموا ان صفات الجوهر لا تكون عايدة الى الجملة اي الى مجموع الجواهر التي تركب الجسم منها وهي الحيية وكل ما هو مشروط بها كالعالمية والمريدية والقادرية وما لا الى الافراد فاثبتوا لها صفات اربعا احدها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية والثاني الوجود وهو الصفة الحاصلة بالفاعل والثالث التحيز وهي الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود والرابع الحصول في الحيز وهي الصفة التي يسمونها بالكاينية المعللة بالمعنى القايم بالجوهر وهو الذي يسمونه كونا وما لا عرض فالصفات العايدة الى الجملة غير معقولة واما العايدة الى الافراد فثلث آ الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي صفة الجنس كالسوادية والبياضية ويسمونها صفات الانفس و ب الصفة الصادرة عن صفات الاجناس بشرط الوجود وهي الحلول في المحل واجابوا عن قول من يقول عليهم لو كانت الاعراض ثابتة في العدم لكانت حالة في العدم ولكانت حالة في المحل بان الصفة ليست علة للحلول في المحل مطلقا بل بشرط الوجود ج صفة الوجود وهي التي بالفاعل والفاعل لا يعطي السواد حقيقته وانما يعطيه صفة الوجود ثم اختلفوا فزعم ابو علي الجبائي وابنه وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان الجوهرية مغايرة للتحيز وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش ان الجوهرية والتحيز صفة واحدة ليستا بغيرين ثم اختلف هؤلاء الثلثة فزعم الشحام وابو عبد الله ان ذات الجوهر كما انها موصوفة بالجوهرية حال العدم فهي ايضا موصوفة بالتحيز حالة العدم لان الجوهرية والتحيز لما كانا صفة واحدة لزم من اتصاف الذات باحدهما اتصافها بالاخرى ثم اختلفا بعد ذلك فذهب الشحام الى ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وموصوف بالمعاني حتى الزم رجلا معدوما فارسا وعلى رأسه قلنسوة وبيده سيف وذهب ابو عبد الله الى ان الجوهر متحيز في العدم لكنه غير حاصل في الحيز

بل بشرط كون المتحيز حاصلا في الحيز وموصوفا بالمعاني من الوجود ولا ابن عياش فنفوا اتصاف الذات بالجوهرية حالة العدم وقال الماكي
الجوهرية عين التحيز والتحيز حال العدم ممتنع والا لكانت الذات حاصلة حال العدم في الحيز لامتناع التحيز بدون الحصول في الحيز فامتنع اتصافها
بالجوهرية فلذلك اثبت الذوات خالية عن صفات الاجناس ايضا كالجوهرية وغيرها ومنها اختلافهم في انه هل يتصف المعدوم بكونه معدوما
فذهب كلهم الا ابا عبد الله البصري الى ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة لان المعدومية لو كانت صفة زائدة لكانت مفتقرة الى الذات التي هي
غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فلا بد له من علة وعلى تقدير ان يكون كذلك الذات لدامت المعدومية بدوامها فوجب ان لا يدخل في الوجود وان
كانت غيرها فذلك الغير ان كان مختارا كانت المعدومية حادثة لان فعل المختار حادث فيلزم ان لا تكون الذات معدومة ثم صارت
معدومة وهو محال وان كان موجبا فان كان واجبا لزم من دوامه دوام المعدومية وان كان ممكنا افتقر الى موجب آخر والكلام فيه كما في الاول
فيلزم التسلسل وهو محال ومنها اختلافهم في امكان وصف الجوهر المعدوم بالجسمية واتفقوا على ان الجواهر المعدومة لا توصف بانها اجسام
حالة العدم الا ابا الحسين الخياط فانه قال بذلك ومن توابع اتفاقهم على ان يعلم الله بالعالم صار بها متصفا بالعلم والقدرة والحياة
والحكمة وارسال الرسل يمكننا الشك في وجوده الى ان نعرف ذلك بدلالة منفصلة قال وقسمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل الاحكام
بها وغير ذلك مما لا فائدة في ذكره اقول لما فرغ من توابع القول بان المعدوم شيء ذكر فرعين للحال فيتولد وقسمة الحال فعطف على الامر
المذكور في توابع القول بان المعدوم شيء الفرع الاول قسمة الحال الى المعلل وغيره فقالوا انها تنقسم الى قسمين حال يكون ثبوتها للشيء
معللا بمعنى موجود قائم بذلك الشيء كالعالمية فانها معللة بالعلم الذي هو معنى موجود قائم بذات العالم وكذا القادرية وغيرها والاحوال
المعللة وحال غير معللة ثبوتها للشيء بمعنى موجود قائم بذلك الشيء كسواديته السواد فانها ليست لاجل معنى قائم بذات السواد الفرع الثاني
ان الذوات كلها متساوية في الذاتية مختلفة بالاحوال فانه علة اختلافها احوال تنضاف اليها قال ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق فيقابله
عدم مثله وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل ويعقلان معا وقد يؤخذ مقيدا فيقابله مثله ويفتقر الى الموضوع كافتقار ملكته ويؤخذ
الموضوع شخصيا ونوعيا اقول اعلم ان الوجود قد يؤخذ تارة من حيث هو غير مقيد بماهية من الماهيات مثل وجود الانسان وغيره فيكون وجود
مطلقا وهو مفهوم الوجود من غير التفات الى ماهية من الماهيات ويقابله عدم مثله اي يقابل الوجود المطلق عدم المطلق وهو سلب الوجود
المطلق غير ان يتقيد بشيء من الماهيات وقد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق وذلك لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض له
في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود ضرورة لاستلزام عروض المقيد للشيء عروض المطلق له لكن باعتبار التقابل عم اعتبار
الاجتماع وذلك لان العدم المطلق من حيث انه سلب للوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين
مغاير للآخر فانه باعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضا فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض
له لا يقابله بل يجتمع معه اجتماع العارض مع المعروض فالوجود المطلق والعدم المطلق يعقلان معا وقد يؤخذ الوجود من حيث هو
مقيد وخاص وهو الوجود المختص باضافته الى ماهية من الماهيات كوجود زيد ووجود الانسان فيقابل الوجود المقيد عدم
اي مقيد بما قيد به الوجود كعدم زيد وعدم الانسان والعدم المقيد يفتقر الى موضوع يتقيد به كافتقار ملكته اعني الوجود المقيد يفتقر

يفتقر الى موضوع يتقيد به وقد يؤخذ الموضوع شخصيا كقولنا وجود زيد وعدم زيد وقد يؤخذ نوعيا مثل وجود الانسان وعدم
وقد يؤخذ جنسيا مثل وجود الحيوان وعدمه قال ولا جنس له بل هو بسيط فلا فصل له اقول الوجود لا جنس له اذ لا مفهوم اعم منه
فلا يكون له جنس لان الكلي جنسه الذي هو مفهوم اعم منه هف بل هو بسيط اي لا يكون له جزء اصلا لان الاجزاء ان كانت
لزم تقوم الوجود من غير الوجود ان كون ما فرض جزء له ليس بجزء وذلك لان الوجود الذي هو جزء هو تمام الوجود فاعتبار الوجود معه لا يكون
او بالعرض فان كان الاول يلزم ان يكون الوجود جزء فيلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين وان كان الثاني يلزم ان يكون الشيء الذي
فرض جزء للوجود موجودا وان كانت معدومة فيلزم ان يكون الشيء متقوما بجزء ان كان اعتبار العدم مع المعدوم بالجزء او متقوما على الغير
بل فيه اي اعتبر العدم مع المعدوم بالعرض ولذا كان بسيطا لزم ان لا يكون له فصل قال ويتكثر بتكثر الموضوعات ويقال بالتشكيك على عوارضها
فتبين جزاء من غيره مطلقا اقول الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول مطلقا لانه بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات اي الماهيات التي يعرض
لها الوجود فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان
والفرس وهو مقول بالتشكيك على عوارض الموضوعات اعني افراده العارضة للماهيات بالتشكيك لانه المقول بالتشكيك كلي وقع على افراده
لا على السواء بل على اختلاف اما بالتقدم والتأخر ووقوع المتصل على المقدار وعلى البياض الحاصل في محله واما بالاولوية وعدمها ووقوع
الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما لا ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف ووقوع اللون ببعض على الثلج والعاج ووقوع
الوجود على الوجودات التي هي عوارض الماهيات يشتمل على هذه الاختلافات فانه يقع على وجود العلة ووجود المعلول بالتقدم والتأخر وعلى
وجود الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار وغير القار بالشدة والضعف والشدة والضعف كما غير الثلاثة
والضعف الذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما حكم الوجود مقولا بالتشكيك على عوارض الموضوعات التي هي وجودات الماهيات واذا
كان مقولا بالتشكيك لا يكون جزء لشيء مطلقا لا بالنسبة الى الماهيات لما ذكرنا انه زائد ولا بالنسبة الى وجودات الماهيات التي هي
جزئياته فان المقول بالتشكيك لا يكون داخلا في ماهية افراده الواقع هو عليها بالتشكيك لما عرفت ان الماهية واجزاءها لا يختلف وقد
على الجزئيات بل يقع عليها بالتواطؤ قال والشيئية من المعقولات الثانية وليست متاصلة في الوجود فلا شيء مطلق ثابت بل هو نوع خصوص
الماهيات اقول المعقولات الثانية هي المعقولات التي تعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولم توجد في الخارج صورة تطابقها وما وقعت في الدرجة الثانية
من التعقل حيث معقولات ثانية والشيئية من المعقولات الثانية وليست متاصلة في الوجود كتاصل الانسان وغيره من الحيوانات بل هي عارضة لغيرها
الذي هو موضوعها في العقل وليس للشيء المطلق وجود ما لم يعتبر خصوصية تعرض لها فلا شيء مطلقا ثابت بل الشيء نوع خصوصيات
الماهيات في العقل ولو كان الشيء موجودا في الخارج لكان مشاركا لغيره في الشيئية ومخالفا له بخصوصيته فيكون له شيء فيلزم التسلسل
قال وتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير وباين عدم الشرط عدم المشروط وصح عدم الضد وجود الآخر
اقول اختلف العقلاء في الاعدام هل هي متمايزة ام لا فذهب قوم الى انها غير متمايزة لانها لو كانت متمايزة
لكانت ثابتة والثاني باطل والجواب ان انه لا يلزم من كونها ثابتة على تقدير التمايز ثبوتها في الخارج فلا يلزم منعهم لان التمايز لا يقتضي الثبوت

تحادي وظن انه بد ثبوتها في الذهن فاملازمة ثابتة ونفي التالي ممنوع لان العدم له ثبوت في الذهن وتحقيق المقصد ان الاعدام متمايزة بتلك وجوه ا ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة ولا يستند الى غيره ولا غيره اليه فلو لم يكن عدم المعلول متميزا عن عدم غيره والاعدام العلة

ايضا لما كان كذلك ٢ ان عدم الشرط ينافي وجود المشروط لامتناع الجمع بينهما ضرورة امتناع وجود المشروط بدون وجود الشرط وعدم غير الشرط لا ينافيه فيكون العدم الذي هو مناف غير العدم الذي لا يكون منافيا فيكون احد العدمين متميزا عن الآخر ٣ ان عدم الضد كالسواد مثلا عن المحل يصحح وجود الضد الآخر كالبياض فيه وعدم غير الضد لا يصحح فيكون عدم الضد متميزا عن عدم غير الضد قال ثم العدم قد يعرض

لنفسه فيصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين اقول العدم قد يعتبر تارة باعتبار انه سلب الوجود فيوصف بالامور وقد يعتبر تارة باعتبار انه مفهوم من المفهومات ولا يعتبر انه سلب الوجود وبهذا الاعتبار يكون معقولا له تحقق في الذهن وكل ما له تحقق في الذهن يمكن للعقل ان

يفرضه معدوما فانه يمكن للعقل الحاق الوجود والعدم بجميع المعقولات فاذا اعتبر العقل العدم من حيث انه معقول متحقق في الذهن كان له ان يفرضه معدوما فيكون العدم عارضا لنفسه والعدم العارض مقابل للعدم المعروض من حيث انه رفع له ونوع له من حيث انه عدم مقيد وهو عدم

العدم والعدم المعروض غير مقيد بانه عدم نفسه او عدم غيره فيصدق النوعية والتقابل على العدم العارض باعتبارين قال وعدم

المعلول علة لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن ان يكون برهانا انيا على العكس اقول لما بين ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة اشار

الى ان يقال لما كان كل واحد من العلة والمعلول يرتفع الآخر برفعه فكل واحد منهما كالآخر في ان رفع كل منهما يستلزم رفع الآخر فاستناد عدم المعلول الى عدم العلة ليس اولى من عكسه فاذن ما يرجح ان يكون هو بالعكس هذا وبيان ان عدم المعلول وان كان مستلزما لعدم العلة في الخارج

لكنه ليس علة لعدم العلة في الخارج فانه اذا رفع العلة كحركة اليد مثلا بالمفتاح رفع المعلول كحركة المفتاح وليس اذا رفع المعلول كحركة المفتاح يرفع العلة كحركة اليد وان كان كل منهما مستلزما للآخر بل المعلول انما رفع لان العلة رفعت فيكون رفع العلة علة لرفع المعلول لا بالعكس بل جاز ان

يكون عدم المعلول في الذهن علة لعدم العلة فيه على انه برهان اني بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيكون العلم بعدم المعلول علة للعلم بعدم العلة فعليته باعتبار التعقل لا باعتبار الخارج وهذا يسمى برهانا انيا لانه يفيد ثبوت العلة وانيتها ولا يعطي

السبب وفي الذهن في نفس الامر والاول يسمى برهانا لميا لانه يعطي السبب واللمية في نفس الامر قال والاشياء المتقابلة في العموم والخصوص وجودا ينعاكس عدما اقول اي اذا كان بين الاشياء عموم مطلق في الوجود كالانسان والحيوان المتقابلين في العموم والخصوص وجودا فان الانسان اذا وجد وجد الحيوان

من غير عكس كان العموم والخصوص منعاكسا في العدم اي اذا عدم العام عدم الخاص من غير عكس فانه اذا عدم الحيوان عدم الانسان من غير عكس والحاصل ان كل شيئين يكون بينهما عموم وخصوص مطلق يكون بين نقيضيهما عموم وخصوص مطلق على العكس اي يكون

نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم مطلقا قال وقسمة كل منهما الى الاحتياج والغنا حقيقية اقول كل واحد من الوجود والعدم لا يكون الا مفتقرا او غنيا والاول هو المفتقر والثاني هو الغني والمفتقر هو الممكن سواء كان وجودا او عدما والغني ان كان هو الوجود فهو

الواجب وان كان العدم فهو الممتنع وهذه القسمة حقيقية اي يكون القسمان فيها لا يجتمعان ولا يرتفعان لان كل واحد لا بد وان يصدق عليه احدهما ويمتنع ان يصدقا عليه معا وكذا كل عدم ولا واسطة بينهما قال واذا حمل الوجود او جعل رابطة تثبت مواد ثلث في نفسها

١٠

ولم يسمي جهة ... اصطلح عليه جمهور العلماء فانهم قالوا الكيفية التي هي نفس الامر هي مادة والتي تكشف العقل بها سواء كان كذلك في نفس الامر اولا يسمى جهة وان جاز اصطلاحا ... بالامكان ... تارة

في انفسها جهات في التعقل حالة على وثاقة الرابطة وضعفها من الوجوب والامتناع والامكان اقول الوجود يجعل تارة محمولا كقولنا الانسان موجود ويجعل اخرى رابطة لمحمول آخر كقولنا الانسان يوجد كاتبا وعلى التقديرين يكون للمحمول نسبة الى الموضوع ولا بد لتلك النسبة في نفس الامر من كيفية تسمى تلك الكيفية ان اعتبرت في نفسها مادة وان اعتبرت في التعقل تسمى جهة وهي تخالف المادة الجهة والمواد

ثلث لان نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت بحيث يستحيل انفكاك الموضوع عن ثبوت المحمول فتلك المادة هي الوجوب كالكيفية نسبة الحيوان الى الانسان وان كانت بحيث يستحيل انفكاك الموضوع عن سلب المحمول فتلك المادة هي الامتناع كالكيفية نسبة الحجر الى الانسان وان كانت بحيث لا يستحيل انفكاك الموضوع عن ثبوته ولا عن سلبه فتلك الكيفية هي الامكان كالكيفية نسبة الكتابة الى الانسان واذا اعتبر العقل هذه الكيفيات تسمى جهات وهي حالة في التعقل على وثاقة الرابطة بين الموضوع والمحمول وضعفها وكذا العدم يجعل تارة محمولا كقولنا الانسان معدوم ويجعل تارة رابطة لمحمول آخر كقولنا الانسان انتفى عنه الحجر وعلى التقديرين يكون ثلث انتهى تسمى جهات باعتبار التعقل كقولنا الانسان ينتفي عنه الحجر او الحيوان او الكاتب والوجوب والامتناع يدلان على وثاقة الرابطة والامكان على ضعفها قال والبحث في تعريفها كالوجود

اقول اي البحث في تعريفها اي الوجوب والامتناع والامكان كالبحث في تعريف الوجود اي هذه الثلثة غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف معاني هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريف الذي ذكروه لهذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ فيه دور اذ عرفوا الوجوب باستحالة الانفكاك ثم يعرف الاستحالة بعدم الامكان ثم الامكان بعدم الوجوب فيكون دورا وكذا الكل في الامكان والامتناع قال وقد توخذ ذاتية فتكون القسمة حقيقية لا يمكن انقلابها وقد يوخذ لا ولي باعتبار الغير فانه ما تعقد الجمع بينهما عكس انقلابها وما منه الخلو منه في الثلثة في الممكنات اقول الوجوب والامتناع والامكان قد توخذ باعتبار ذاتية اي كل منها بحسب الذات وح يكون قسمة المفهوم

بحسب هذه الامور الى الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية اي لا يمكن الاجتماع بين الاقسام الثلثة في الصدق ولا في الكذب بل يكون تصادق على المفهوم ابدا واحدا منها وذلك لان كل مفهوم اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود او لا يجب فان كان الثاني فاما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود او لا فهذه اقسام ثلثة لا يخرج مفهوم من المفهومات عنها ولا يصدق اثنان منها على شئ واحد فالاول منها هو الواجب لذاته والثاني هو الممتنع لذاته والثالث هو الممكن لذاته فيل هذه القسمة غير حاصرة اذ يجوز ان يكون قسم آخر وهو ان يكون المفهوم بحيث اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يجب له الوجود والعدم معا اجيب بان هذه القسمة للمفهوم بالنسبة الى الوجود الخارجي اي العقل يتصور المفهوم من حيث هو ينسب الوجود الخارجي اليه وح لا يتحقق قسم آخر فذلك لان المفهوم الذي فرض انه بحيث يجب له الوجود والعدم معا هو بحيث اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يمتنع له الوجود في الخارج فيكون ممتنعا بذاته فلا يلزم قسم آخر واعترض بانه يلزم على ما ذكرتم من القسمة ان يكون الممكن هو الذي لا يجب له الوجود ولا يمتنع لذاته وح لا يلزم ان يتساوى طرفاه وجوده وعدمه لجواز ان يكون احد الطرفين راجحا على الآخر ولا ينتهي الى حد الوجوب والامتناع بحيث ان يقع ذلك الطرف الراجح بلا مرجح لانا نقول انه راجح لذاته ولا يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر اجيب بانه لا يجوز ان يكون احد الطرفين راجحا لذاته لانه لو ذكر الراجح لذاته لا يمكن طريان الطرف الآخر او لا يمكن فان لم يمكن طريان الطرف الآخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرض انه غير

يحتاج الى الوجوب مع ان امكن طريان الطرف الآخر فاما ان يكون طريانه بسبب او لا فان لم يكن بسبب فقد وقع الممكن المرجوح لا لعلة
وهذا محال فان المتساوي اقوى من المرجوح وهو ممتنع الوقوع لا لسبب فالمرجوح اولى بان يمتنع وان وقع بالسبب فان كان طريانه
فلا بد وان يحصل ذلك السبب اولا ثم يوجد وجوده يتوقف على رجحانه في الطرف الآخر ورجحانه على الطرف الآخر يتوقف على انتفاء رجحان ذلك الطرف
الآخر فلا يكون راجحا بالذات هف وان سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الآخر لذاته الى حد لا ينتهي الى الوجوب لكن ذلك الرجحان غير كاف
في وقوع ذلك الطرف لانه لو كفى فلا يخلو من ان يمتنع بعد وقوع الطرف او لا فان امتنع يلزم الانقلاب وان لم يمتنع يتوقف الوقوع على سبب
الطرف الآخر فلا يكون كافيا قيل قول الحكماء ان الواجب ما يقتضي ذاته وجوده يناقض مذهبهم ان وجود الواجب عين ذاته لان الشيء لا يقتضي
نفسه والا لزم تقدمه على نفسه لا يقال ان وجود الواجب وجود مخصوص والوجود المخصوص مقتض للمطلق وهو جزئي له لانا نقول
المطلق لو كان وجود الواجب فوجوده غير ذاته والا لم يكن مقتضيا لوجوده والجواب عنه ان الحكماء جعلوا الوجوب تارة وصفا للوجود
وتارة صفة للذات بالقياس الى الوجود فان اعتبر الوجوب من حيث هو وصف للوجود وكان معناه ان الوجود لا يكون من غيره ويكون مستغنيا
عما سواه فان المطلق الواجب في الاله بهذا الاعتبار لم يقتض ان يكون له ذات مقتضية للوجود فلا يلزم تناقض بهذا الاعتبار واذا اعتبر
الوجوب من حيث هو وصف للماهية يكون معناه ان ذاته يقتضي وجوده وبهذا الاعتبار يكون له وجود مغاير لذاته ولا يلزم تناقض عليهم
وذلك لان الوجود الذي هو عين ذاته هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو جزئي له فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه
مقتضيا للوجود العام المطلق وهو المراد من قولهم بان وجوده يقتضيه ذاته فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون كل موجود ممكن واجبا
لذاته وذلك لان الوجود المطلق عارض للوجود الخاص الذي يكون للممكن ووجوده الخاص يقتضي لذاته وجوده المطلق فيكون واجبا
لذاته اجيب بان ذات الممكن غير وجوده الخاص ولا يلزم من اقتضاء الوجود الخاص الوجود اقتضاء ذات الممكن الوجود فلا يكون
الممكن واجبا لان ذاته لا يقتضي الوجود فان قيل يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته لانه وجود خاص يقتضي الوجود المطلق
فيكون واجبا لذاته والا لم يكن الواجب ايضا واجبا لذاته اجيب بانا لا نم ان الوجود الخاص للممكن يقتضي لذاته الوجود المطلق وانما
يلزم ذلك ان لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن مفتقر الى علته فيكون عارضه مفتقرا اليها
فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته واعلم انه لا يمكن انقلاب كل من الواجب والممتنع والممكن بالذات
الى الآخر لان ما بالذات يمتنع ان يزول والا لم يكن الذات مقتضية له فيمتنع ان يصير الواجب بالذات ممكنا بالذات وبالعكس وكذا يمتنع
ان يصير الواجب بالذات ممتنعا بالذات وبالعكس وكذا الممكن بالذات يمتنع ان يصير ممتنعا بالذات وبالعكس وقد يوجد الآلات
الى الوجوب والامتناع بحسب الغير فيكون القسمة بينهما على سبيل منع الجمع دون الخلو في معقول واحد وذلك لان المعقول الواحد يمتنع ان يكون
واجبا بالغير وممتنعا بالغير معا لانه لو وجب بغيره يكون ذلك الغير متحققا فلا يكون ممتنعا بغيره لان الغير الذي يستند اليه الامتناع هو
عدم الغير الذي يكون الوجوب به فلا يكون العدم حاصلا على تقدير تحقق الغير الذي يجب به فلا يكون الامتناع بالغير حاصلا وكذا نقول اذا
امتنع بالغير يكون ذلك الغير الذي يستند اليه الامتناع متحققا وهو عدم الامر الذي يستند اليه الوجوب فلا يتحقق الوجوب بالغير فيمتنع

فيمتنع الجمع بينهما في معقول واحد وانما جاز الخلو عنهما لان المعقول الواحد يجوز خلوه عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير اذا
كان واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فان الواجب الذاتي والامتناع الذاتي ينافيان الوجوب بالغير والامتناع بالغير وكل
من الواجب بالغير والممتنع بالغير ممكن انقلابه الى الآخر لان الواجب بالغير قد يعرض له عدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع
بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير واذا اعتبر الثلثة اي الامكان الذاتي والامتناع بالغير والوجوب بالغير في الممكنات
يكون القسمة بينها على سبيل منع الخلو اذ يمتنع خلو الممكن عن احد المفهومات الثلثة لا على سبيل منع الجمع اذ يجتمع الامكان
الذاتي واحد الباقيين قال ويشتركان اي الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا بالسلب والايجاب وكل منهما يصدق على الآخر
اذا تقابلا في المضاف اليه اقول الوجوب والامتناع يشتركان في اسم الضرورة اذ الضرورة تطلق على كل منهما ويختلفان بالسلب والايجاب
فان الوجوب يقال له ضرورة الايجاب والامتناع يقال له ضرورة السلب فاسم الضرورة شامل لهما وكل واحد من الوجوب والامتناع يصدق
على الآخر اذا تقابلا في المضاف اليه بان يكون المضاف اليه في احدهما الوجود وفي الآخر مقابل الوجود اي العدم فيصدق الوجوب المضاف
الى الوجود على الامتناع المضاف الى العدم وبالعكس فيقال وجوب الوجود هو امتناع العدم وبالعكس ويصدق الوجوب المضاف
الى العدم على الامتناع المضاف الى الوجود وبالعكس فيقال وجوب العدم هو امتناع الوجود وبالعكس وان لم يتقابلا في المضاف
اليه لا يصدق احدهما على الآخر لانه لا يقال وجوب الوجود هو امتناع الوجود وبالعكس ولا يقال ايضا وجوب العدم امتناع العدم وبالعكس
قال وقد يوجد الامكان بحسب سلب الضرورة عن احد طرفيه فيعم الذاتي والخاص اقول الامكان قد يوجد بحسب سلب الضرورة عن احد الطرفين
اعني الطرف المخالف ويسمى الامكان العامي وهو ما نسب الى العامة لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى والامكان بهذا المعنى يعم الضروري
الآخر اي ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص وذلك لان الامكان العامي اذا اعتبر بالنسبة الى سلب الضرورة عن جانب الوجود
يشمل ضرورة الطرف الموافق اعني ضرورة العدم والامكان الخاص لانه يصدق على كل من ضرورة العدم والامكان الخاص سلب الضرورة
عن جانب الوجود وان اعتبر بالنسبة الى سلب الضرورة عن جانب العدم يشمل ضرورة الوجود والامكان الخاص لانه يصدق على كل منهما
سلب الضرورة عن جانب العدم والامكان الخاصي انما نسب الى الخاص لانه هو الذي اعتبره العرف الخاص اعني عرف الحكماء والخصاء الموجهة
في الثلث بحسب هذا الامكان وانما اعتبر الحكماء هذا الامكان لانهم لما وجدوا ان الامكان يستعمل في سلب الضرورة وكان المعنى الذي لا يكون
احد جانبيه ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذا المعنى بالامكان قال وقد يطلق بالنسبة الى الاستقبال ولا يشترط
العدم في الحال والاصح اشتراط اقول الامكان قد يعتبر بالنسبة الى الاستقبال وهو ان يكون لا التفات الى سلب الضرورة
عن جانبي الوجود والعدم في زمان الاستقبال ولا يلتفت الى حال الشيء في الماضي او الحال فاذا كان الشيء غير ضروري الوجود والعدم
في اي وقت فرض من اوقات الاستقبال يسمى ممكنا بالامكان الاستقبالي وانما اعتبر هذا من اعتبره لان ما نسب الى الحال والماضي من
الامور الممكنة اما موجود فيكون ضروريا بحسب الوجود واما معدوم فيكون ضروريا بحسب العدم واما ما هو على صرافة الامكان فما نسب الى الاستقبال
من الممكنات التي لا يعرف حالها من الوجود والعدم ولا يشترط في امكان الوجود في الاستقبال العدم في الحال والا يلزم من اشتراطه في امكان العدم

في الاستقبال الوجود في الحال لانه لو لم يشترط الوجود في الحال في امكان العدم في الاستقبال يلزم الترجيح بلا مرجح فاذا اشترط الوجود

في الحال في امكان العدم في الاستقبال مع انه ممكن الوجود في الاستقبال ممكن العدم فيه يلزم ان يشترط الوجود والعدم في الحال في امكان الاستقبال

فيجتمع النقيضان قال والثلثة اعتبارية لصدقها على المعدوم ولاستحالة التسلسل اقول الوجوب والامكان والامتناع اعتبارية لا نها

نسب معقولة بين مفهوم ووجود الخارج وليس لها تحقق في الاعيان لوجوه بعضها مشترك بين الثلثة وبعضها مختص بواحد واحد اما

المشترك فوجهان آ ان هذه الامور تصدق على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود واجب العدم والمعدوم الممكن

يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم فاذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب ان لا تكون متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بما هو

متحقق فيها وفيه نظر فان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما قوله لاستحالة اتصاف المعدوم بما هو متحقق في الخارج قلنا يجوز ان

يكون طبيعة واحدة بعض افرادها معدوما وبعضها موجودا فيصدق تلك الطبيعة على الافراد الموجودة والمعدومة فباعتبار صدقها على الافراد

الموجودة تكون موجودة وباعتبار صدقها على الافراد المعدومة تكون معدومة فان مثل الانسان فان بعض افراده موجودة وبعضها معدومة

مع ان الانسان صادق على الجميع فان الانسان باعتبار صدقه على الافراد الموجودة تكون موجودا وباعتبار صدقه على الافراد المعدومة

تكون معدوما فلا يلزم منه اتصاف المعدوم بما هو متحقق في الخارج ولا كون تلك الطبيعة معدومة ب لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان

لكانت مشاركة لغيرها في الوجود ومتميزة عنها بالخصوصيات فوجودها غير ماهياتها فاتصاف ماهياتها بوجودها لا يخلو عن احد

هذه الامور فيلزم التسلسل وهو محال قال ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب اقول هذا دليل مختص بالوجوب تقريره لو كان

الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لكان الواجب ممكنا والتالي باطل لامتناع انقلاب الواجب ممكنا بيان الملازمة ان الوجوب لو كان موجودا في الاعيان

يكون ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى الغير الذي هو موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن ولو كان الوجوب ممكنا يكون الواجب ايضا ممكنا

لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن ولو كان ما به الشيء واجب ممكنا يكون الواجب ممكنا لا يقال لا يلزم من امكان الصفة امكان الموصوف

فان الصفة لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف يجوز ان لا يحتاج الى غيره فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الصفة التي هي الوجوب

امكان الموصوف الذي هو الواجب لانا نقول لو كانت الصفة ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف بتلك الصفة ممكنا لانه من حيث هو

موصوف بتلك الصفة يفتقر الى تحقق الصفة الممكنة فيكون من تلك الحيثية ممكنا والواجب من حيث هو واجب يفتقر الى صفة الوجوب لانه انما هو

واجب باعتبار صفة الوجوب فلو كان الوجوب ممكنا كان الواجب من حيث انه واجب ممكنا فان قيل سلمنا ان الواجب من حيث انه واجب ممكن لكن

هذا غير صحيح لانه يجوز ان يكون الواجب من حيث انه واجب ممكنا لكن هذه الحيثية ممكنا وتكون ذاته واجبا لان امكان الشيء من حيث انه متصف بصفة

لا ينافي وجوب ذات الشيء لذاته كما في الباري تعالى لو كان من هذه الحيثية ممكنا لكان من هذه الحيثية جائز الزوال ويجوز ان يزول وصف الوجوب عن ذات الواجب

فلا يكون الذات واجبا ويلزم امكانه لانا نقول لا نم انه لو كان من هذه الحيثية ممكنا كان من هذه الحيثية جائز الزوال وانما يلزم ذلك ان

لو لم يكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها وهو ممنوع فان علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها فيمتنع زوال الوجوب وان كان

ممكنا لذاته بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات اجيب بان علة الوجوب لو كان هي الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجود

والوجوب ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود فيلزم ان يكون للواجب وجوب آخر لتقدم الوجوب على نفسه وكلاهما

محال وان كان علة الوجوب غير الذات يلزم جواز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم الامكان قيل الوجوب نقيض اللاوجوب واللاوجوب

عدمي لانه صادق على المعدوم قلنا صدقه على المعدوم لا يقتضي ان يكون عدميا لجواز ان يكون اعم من المعدوم فيصدق على المعدوم

وعلى الموجود فلا يلزم ان يكون عدميا مطلقا لجواز ان يكون بعض افراده موجودا وبعضها معدوما ولئن سلمنا ذلك لكن لا نم ان نقيض

العدمي يلزم ان يكون وجوديا لجواز ان يكون كل واحد من النقيضين عدميا لان اللاممكن الخاص يصدق على الممتنع عدمي والممكن الخاص

ايضا يصدق على المعدوم الممكن عدمي قال ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم امكان الممتنع اقول هذا دليل مختص بالامتناع تقريره لو كان الامتناع

ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لزم امكان الممتنع والتالي باطل لاستحالة الانقلاب بيان الملازمة انه لو كان الامتناع موجودا في الاعيان لكان ممكنا لانه صفة

والصفة مفتقرة الى الموصوف الذي هو غيرها فتكون ممكنا فاذا كان الامتناع ممكنا يكون موصوفه وهو الممتنع ايضا ممكنا لاستحالة

امكان الصفة مع امتناع الموصوف واما بيان بطلان التالي فلانه لو امكن الممتنع يلزم الانقلاب وهو محال قال ولو كان الامكان ثبوتيا لزم

سبقه وجود كل ممكن على امكانه اقول هذا دليل مختص بالامكان تقريره لو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه والتالي

باطل بيان الملازمة فلانه لو كان موجودا في الاعيان لكان صفة للممكن فيكون الممكن متقدما بالوجود على امكانه ضرورة تقدم الموصوف على الصفة

بالوجود واما بيان بطلان التالي فلانه لو كان الممكن متقدما على الامكان بالوجود ويلزم ان لا يكون الممكن ممكنا حال الوجود وقبله فيلزم

الانقلاب قال والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته اقول هذا جواب دليل على ان الامكان موجود تقريره لو لم يكن

الامكان ثابتا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان والتالي باطل لانا نفرق بين الامكان ونفيه بالضرورة بيان الملازمة فلانه لو لم يكن ثابتا

لكان منفيا فلا يكون فرق بين نفي الامكان والامكان فرق لان الاعدام لا تتمايز تقرير الجواب لا نم الملازمة فان الفرق بين نفي

الامكان والامكان على تقدير كونه منفيا ثابت فان الامكان على هذا التقدير هو الامكان العدمي ونفي الامكان هو نفي ذلك الامكان

العدمي وفرق بين النفي العدمي وبين رفع النفي العدمي قوله الاعدام لا تتمايز قلنا ممنوع فان عدم العلة متميز عن عدم المعلول

ولما كانت الملازمة ممنوعة لم يلزم من نفي التالي نفي المقدم فلا يلزم من الفرق بين الامكان ونفيه ثبوت الامكان ولفظ المنفي بعد

لفظ الامكان زايد لعله وقع سهوا من الناسخين فان الخصم لم يدع استلزام عدم الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان

المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي نقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي

غير ثابت على زعمه بناء على ان الاعدام لا تتمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقا عنده على تقدير ان يكون التالي عدم الفرق

بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم نقيض المدعى الذي هو مطلوبه لكن لو حذف المنفي عن الامكان ويكون اللازم لنقيض المدعى

هو عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان لصدق استثناء نقيض التالي على زعمه فيصدق نقيض المقدم الذي هو المدعى قال

ووجوب شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع موقوف وانا لخير منهما بالذي والامكان بالغير لما تقدم في تقسيم الحقيقي اقول الوجوب

ينقسم الى وجوب بالذات وهو الذي يستند الى الذات من غير التفات الى امر آخر والى وجوب بالغير وهو الذي حصل للذات باعتبار

غيره وكذا الامتناع ينقسم الى الامتناع بالذات والى الامتناع بالغير ومعروض الوجوب بالغير والممتنع بالغير هو الممكن لا الواجب بالذات والممتنع بالذات اذ الممكن بالذات لما اعتبر معه وجود علته يعرض له الوجوب بالغير واذا اعتبر معه عدم علته يعرض له الامتناع بالغير والواجب بالذات يمتنع ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير وكذا الممتنع بالذات يمتنع ان يعرضا له كاستغنائه ولا يعلل الا بكونه ممكنا بالغير لانه لو كان ممكنا بالغير فهو اما واجب بالذات او ممتنع بالذات او ممكن بالذات لانحصار المحصور الاقسام بأثرها باطل والا يلزم الانقلاب وقد تقدم بطلان ذلك في الشبهة الخفيفة فان قيل لم لا يلزم من جريان الوجوب او الامتناع بالغير في الممكن بالذات انقلاب ولزم من جريان الامكان بالغير في الواجب بالذات او الممتنع بالذات الانقلاب اجيب بان الممكن بالذات لم يقتض الوجود والعدم وكلا منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين فوجد او امتنع بها لم يصر الممكن بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات فقد اقتضى الوجود بالذات فلو طرأ عليه الامكان بالغير لما بقي الوجود واجبا وان لم يطرأ عليه الامكان واذا لم يبق الوجود واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب فكذا القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات اجيب بانه لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زوال ما بالذات بحسب الغير فيلزم الانقلاب قال وعروض الامكان عليها عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير والامتناع بين الامكان والغيري قول الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي هي لا باعتبار وجودها وعدمها ولا باعتبار وجود علتها وعدمها لا يقال الامكان انما يعرض لماهية الممكن بالقياس الى الوجود والعدم فكيف يستقيم قولكم انما يعرض لها من حيث هي هي لا باعتبار وجودها وعدمها لانا نقول الامكان وان كان عروضه بالقياس الى الوجود والعدم لكن لم يكن عروضه بالقياس الى الوجود او العدم بالنظر الى اي بالنظر الى الماهية موجودة او معدومة وبين الامرين فرق فان اعتبار مفهوم الوجود غير اعتباره من حيث انه حاصل للماهية واعتبار الاول يشترط في الامكان دون الثاني وعند اعتبار الوجود او العدم بالنسبة الى الماهية او علتها يعرض بالغير اي الوجوب بالغير او الامتناع بالغير فانه لما اعتبر وجود الماهية او وجود علتها يعرض الوجوب بالغير لا باعتبار وجود الماهية فيعرض الوجوب اللاحق ولا باعتبار وجود العلة فيعرض الوجوب السابق وكلاهما وجوب بالغير ولما اعتبر عدم الماهية او عدم علتها يعرض الامتناع بالغير والمنافاة بين الامكان والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير فان الممكن يجوز ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير بالنظر الى وجود علته وعدمها ويعرض له الامكان بالنظر الى ذاته بل المنافاة بين الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي كما تبين قال وكل ممكن العروض ذاتي ولا عكس اقول الممكن قد يكون ممكن الثبوت في ذاته كالمجردات وقد يكون ممكن الثبوت لشيء آخر وكل ممكن الثبوت لشيء آخر فذاتي اي ممكن الثبوت في نفسه لان امكان ثبوت الشيء لشيء آخر فرع امكان ثبوت الشيء في ذاته ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الثبوت في نفسه ممكن العروض لشيء آخر فان المجردات ممكن الثبوت في ذاتها ولا يكون ممكن العروض لشيء آخر قال ولما لحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب اقول اختلف الناس في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر هي الامكان او الحدوث فذهب جمهور العقلاء الى ان علة الافتقار هي الامكان واختار المحقق

١٣

المص هذا وذهب جماعة من المتكلمين الى ان علة الافتقار هي الحدوث وذهب طائفة الى ان علة الافتقار هي الامكان بشرط الحدوث وذهب طائفة اخرى الى ان علة الافتقار مجموع الامكان والحدوث واحتج المحقق على المختار انا اذا لاحظنا الممكن الموجود علمنا انه مفتقر الى العلة وطلبنا علة وجوده وان لم نتصور منه غير انه ممكن فلو لم يكن علة الافتقار الامكان لما علمنا افتقاره عند تصور الامكان فما طلبنا علته بمجرد تصور الامكان والتالي باطل بالضرورة ان الحدوث لا يكون علة ولا جزء علة ولا شرطها لانا قد نتصور وجود الحادث ولا نطلب علة وجوده وذلك لانا لم نتصور امكانه وتصور حدوثه الحادث لانه لما لم نتصور امكانه ووجوده الحادث لم يعتبر العقل انه واجب فلم يعلم انه يفتقر الى العلة ثم الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون كيفية للوجود متأخرة عن الوجود المتأخر عن الايجاد المتأخر عن افتقار الممكن المتأخر عن علة الحاجة فاذا كان الحدوث متأخرا عن الافتقار لا يكون علة له ولا جزء علة له ولا شرطا له وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى وجوده فيكون متأخرا عن الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب اجيب بان الامكان صفة لماهية الممكن من حيث هي هي من غير اعتبار وجودها وعدمها فلا يكون متأخرا عن وجود الماهية الخارجي بل هو عرض للماهية من حيث هي هي بقطع النظر عن اعتبار وجودها وعدمها لا باعتبار وجودها او عدمها قال ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته ولا يكفي الخارجية لان فرضها لا يحيل المقابل ولا بد من الانتهاء الى الوجوب وهو سابق وله وجوب آخر لاحق ولا ينعكس فعلية الاقوى اقول لا يتصور الاولوية لاحد طرفي الممكن بالنظر الى ذاته لانه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الآخر لزم الانقلاب وان امكن لم يثبت لزم ترجيح المرجوح بلا سبب وهو اخس عند العقل بالنسبة الى ترجيح احد المتساويين بلا مرجح او لسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى بعدم ذلك السبب سببا وان صار يلزم من وجوب الطرف الاول لذاته فيزول ما بالذات بالغير وهو ممتنع فلا بد لاولوية احد طرفيه من مرجح غير ذاته ولا يكفي العلة الخارجية ما لم يجب صدور الممكن من الخارج المرجح لانه لو لم يجب لم تنتف على تقدير اذ لا وجوب لامتناعه فلا يحيل العقل الطرف الآخر المقابل له فيحتاج الى مرجح ولا يتسلسل لانه محال فلا بد من الانتهاء الى الوجوب فتبين انه لا يكفي العلة الخارجية في تحقق ذلك الطرف بدون الوجوب فهذا هو الوجوب السابق على الوجود لانه وجب اولا ثم وجد ثانيا ثم للممكن الموجود بسبب الوجود وجوب آخر لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا ويسمى هذا الوجوب بالوجوب اللاحق لانه يلحق بعد الوجود وهو الذي يسميه المنطقيون الوجوب بشرط المحمول ولا تخلو قضية فعلية من هذا الوجوب فان القضية الفعلية لما كانت موجبة يكون المحمول فيها ثابتا بالفعل فيلحقه وجوب الوجود وان كانت سالبة يكون السلب فيها بالفعل فيلحقه وجوب العدم فقد وقع في بعض النسخ قبل قوله ولا يتصور الاولوية قوله والحكم باحتياج الممكن ضروري وهو زائد لان هذا الحكم مذكور في آخر هذا الفصل مع ما يتعلق به قال والامكان لازم والا لجاز الماهية او يمتنع ووجوب الفعلية يقارنه جواز العدم وقبل اللاثم ونسبة الوجوب اليه كما نسبه تام الى بعض اقول الامكان لازم لماهية الممكن لانه لو لم يكن لازما لجاز انفكاكه عنها فحينئذ يكون ماهية الممكن واجبة او ممتنعة فيلزم الانقلاب بخلاف الوجوب بالغير او الامتناع بالغير فانه غير لازم لماهية الممكن لانه يجوز انفكاك الوجوب بالغير عنه وهو العلة ووجوب الفعليات اعني الوجوب اللاحق يقارنه جواز العدم فلا ينافي الامكان وهو غير لازم لماهية الممكن لانه ينفك عنها عند فرض عدم العلة ونسبة الوجوب بالغير الى

الامكان نسبة تمام الى بعض فان الوجوب بالغير لما حصل وجد الماهية بالفعل بخلاف الامكان فانه ما لم يقارن الوجوب يكون موجودا
بالقوة قال والاستعداد قابل للشدة والضعف والعدم والوجود للمركبات وهو غير الامكان الذاتي اقول الامكان الذي يعتبر بالنسبة
الى ذات الممكن ويسمى الامكان الذاتي ولا اذا يعتبر الى قربه من الوقوع وبعده بحسب اجتماع كل شرايط وقلتها وبحسب ارتفاع كل موانعه
وقلتها يسمى الاستعدادي وبعضهم يسميه بالامكان الوقوعي والاستعداد غير لازم للممكن فانه قد يوجد للمركبات كاستعداد الانسان
في مادة العلقة مثلا وقد يتقدم فيها كاستعداد ان كان منها لما استعدت صورة العلقة ولم يحصل فيها صورة المضغة
بل تحللت اجزاؤها وانفك بعضها عن بعض وهذا الامكان الاستعدادي غير الامكان الذاتي لان الامكان الذاتي غير قابل للشدة
والضعف بخلاف الامكان الاستعدادي فانه قابل لهما فان استعداد النطفة للانسانية اضعف من استعداد العلقة لها واستعداد
الانسان للكتابة اشد واقوى من استعداد النطفة لها قال والوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث اقول
ان الوجود ينقسم باعتبار القدم والحدوث فان الوجود ان كان غير مسبوق بغيره او بالعدم فهو قديم وان كان مسبوقا بغيره
او بالعدم فهو حادث قال والسبق ومقابلاه اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات والحصر
استقرائي اقول لما ذكر السبوق في تعريف القدم والحادث اشار الى اقسام واقسام مقابليه اعني المعية والتأخر واقسام السبق خمسة
على رأي الحكماء وستة على رأي المتكلمين ١ السبق بالعلية وهو سبق المؤثر الموجب على معلوله كسبق حركة الاصبع على حركة الخاتم
٢ السبق بالطبع وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء آخر ولا يكون مؤثرا موجبا له كسبق الواحد على الاثنين وهذان يشتركان
في معنى واحد وهو السبق بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر بحيث ولا يكون الآخر محتاجا الى ذلك الشيء
كالمحتاج اليه هو السابق بالذات ثم لا يخلو كان يكون المحتاج اليه هو ما به الذي بانفراده يعطي وجود المحتاج او لا فالمحتاج
اليه باعتبار الاول سابق بالعلية وباعتبار الثاني سابق بالطبع ٣ السبق بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المتأخر قبلية
لا يجامع القبل فيها مع البعد كسبق الاب على الابن ٤ السبق بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيه والرتبة اما حسية كسبق
الامام على المأموم او عقلية كسبق الجنس على النوع اذا ابتدئ من الطرف الاعلى اعني طرف الجنس العالي وانما قيد بهذا القيد لانه اذا ابتدئ
من طرف الشخص يكون الجنس سابقا بالنوع ٥ السبق بالشرف كسبق العالم على المتعلم واقسام السبق عند الحكماء هي هذه
الخمسة بالحصر الاستقرائي ولما المتكلمون فقد اثبتوا قسما آخر وهو سبق بعض اجزاء الزمان على بعض ويسمون هذا السبق بالذات
وزعموا انه غير عائد الى شيء من الاقسام الخمسة وذلك لانه ليس بالزمان اذ يمتنع ان يكون للزمان زمان آخر ولا بالعلية اذ بعض اجزاء الزمان
ليس بعلة للبعض ولا بالطبع كذلك ولا بالشرف ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس لاجزاء الزمان وضع ولا طبيعية وليس بعض اجزاء
الزمان ان يكون اسبق عن بعض هذا ما قالوه والحق انه عائد الى التقدم الزماني لان التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون كل من
المتقدم والمتأخر في زمان غير ما به التقدم الزماني يقتضي ان يكون السابق قبل المتأخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد واجزاء
الزمان بعضها بالنسبة الى بعض كذلك فيكون سبق بعضها على البعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد على السابق بل بزمان هو نفس

نفس الزمان وايضا يجوز ان يكون سبق بعض اجزائها على البعض بالرتبة فان الامس سابق على اليوم بالرتبة اذا ابتدئ
من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدئ من طرف المستقبل ومقابلا اقسام السبق على اقسام المعية والتأخر فالمع بالذات بان يكونا معلولي
علة واحدة او علتي معلول واحد لكن بالنوع او بالطبع بان يكونا جزئين لشيء واحد او بالزمان وهو ظاهر او بالرتبة كالمأمومين بالنسبة الى الامام
واحد اذا تساويا في التأخر عن الامام والباقي ظاهر قال ومقولية بالتشكيك وتختلط الاضافة بين المضافين في انواعه وجنسه وحدا التفاوت
امتنع جنسيته اقول اختلفوا في ان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك
فذهب طائفة الى الاول والاخرى الى الاخرى وهو المختار عند المحققين فانا نعلم الاشتراك في هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا على سبيل التساوي
فان اطلاق السبق على السبق بالعلية اولى من اطلاقه على غيره وما هذا شأنه يكون مقولا بالتشكيك واعلم ان انواع التشكيك ثلثة الاولوية
والاقدمية والاشدية وتختلط الاضافة بين المضافين في انواع التشكيك يعني اذا كان احد المضافين في قسم من اقسام السبق موصوفا
باحد انواع التشكيك بالاضافة الى قسم آخر من اقسام السبق يكون المضاف القسم الاول من السبق اعني التأخير المقابل له موصوفا بذلك
النوع من التشكيك بالاضافة الى المضاف للقسم الثاني اعني التأخر المقابل له فتكون الاضافة التي بين السبقين محفوظة بين تأخرها المقابلين
لها هذا هو المراد بقوله وتختلط الاضافة بين المضافين في انواعه يعني وتحفظ الاضافة التي بين السبقين في هذا النوع من التشكيك بين المضافين
اعني بين تأخرها المقابلين لهما مثلا اذا كان آ سابقا على ب بالعلية و ج على د بالطبع فاولوية السبق بالاضافة الى ج لان السبق بالعلية
اولى بالسبق بالاضافة الى السبق بالطبع فهذه الاضافة التي بين آ و ج في هذا النوع من التشكيك وهو الاولوية محفوظة بين تأخرها اعني
تأخر ب عن آ وتأخر د عن ج فان تأخر ب عن آ اولى بالتأخر بالنسبة الى تأخر د عن ج فالحفظ الاضافة التي بين السبقين في الاولوية
بين المضافين اعني تأخر ب عن آ وتأخر د عن ج هذا ما فهمته فاعتبر ما ذكرنا في النوعين الآخرين من التشكيك وكل ما هو مقول على اشيائه
بالتفاوت اي بالتشكيك امتنع جنسيته للاشياء لما عرفت فالتقدم المقول على هذه الاقسام الخمسة بالتشكيك لا يكون جنسا لها وكذا المعية بالنسبة
بالنسبة الى اقسامها قال والتقدم دائما بعارض زماني او مكاني او غيرهما والقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان والا تسلسل
والحدوث الذاتي متحقق اقول اعلم ان عروض التقدم لذات المتقدم لامر عارض زماني او مكاني او غيرهما لا لماهيته من حيث هي فانا اذا
نظرنا الى ماهية المتقدم من حيث هي لم تكن متقدمة على غيرها فالمتقدم بالزمان انما يعرض له التقدم من حيث وقوعه في زمان اول ووقوعه
في زمان اول عارض له والمتقدم بالرتبة انما يعرض له التقدم بسبب كونه اقرب من مبدأ بالوضع ان كانت الرتبة وضعية او بالطبع ان كانت
الرتبة عقلية والمتقدم بالعلية انما يعرض لذات العلة بسبب تأثيرها في المعلول والمتقدم بالطبع انما يعرض المتقدم بالطبع بسبب كونه محتاجا اليه
والمتقدم بالشرف انما يعرض المتقدم بالشرف باعتبار الفضيلة لا عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضة فلانه لا لامر آخر غيره كما سيجيء
والتقدم الذاتي بالمعنى المشترك بين التقدم بالعلية وبين التقدم بالطبع هو تقدم حقيقي واشتراكهما يقتضي ان المتقدم بالزمان او بالرتبة
او بالشرف يمكن ان يصير متأخرا بالفرض وهو ما هو لان المقتضي لتقدمه امر عارض لا يمتنع ان ينفك عن الذوات لا المتقدم بالذات فلا يمكن ان
يفرض متأخرا وهو هو لان المقتضي لتقدمه وان كان عارضا للذات لكن يمتنع انفكاكه عنها ولهذا يقال انما التقدم انه الذي يكون بالتخلف

الوجود والقدم والحدوث يطلقان على المعنيين المذكورين ويسميان حقيقيين وقد يطلقان على معنيين آخرين ويسميان القدم والحدوث

بالمجاز فالقدم المجازي هو ان يكون ما مضى من زمان وجوده اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر والحدوث المجازي يقابله ولا يعتبر الزمان

في مفهوم القدم الحقيقي والحدوث الحقيقي والا لزم التسلسل في الزمان وبيان الملازمة انه لو اعتبر الزمان في مفهوم القدم والحدوث الحقيقيين

فلا بد ان يكون للزمان قدم او حدوث على التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان آخر لما تقدم من كون القدم والحدوث الحقيقيين بحيث يعتبر

في مفهومها الزمان فننقل الكلام الى هذا الزمان ويلزم التسلسل والحدوث الذاتي متحقق وذلك لان الموجود بالغير يقدم لا استحقاقيه

وجوده بالذات على وجوده وذلك لان الموجود بالغير لو اعتبر ذاته من حيث هي منزوعة عن الغير لم يستحق الوجود لانه لا يستحق الا وجوده

فان الا وجود ايضا له بالغير ولا وجوده فهو بحسب الغير فلا استحقاقيه وجوده من ذاته ووجوده من الغير فيكون لا استحقاقيه الوجود

الذي هو حاصل من غيره قبله بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع الحال التي بحسب الغير

وكذا ارتفاع الحال التي تكون بحسب الغير فلا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات فتكون وجوده مسبوقا بلا استحقاقيه الوجود

مسبوقا ذاتيا وهذا هو الحدوث الذاتي وكل ما هو واجب بالغير له فيكون الحدوث الذاتي قال والقدم والحدوث اعتباريان عقليان ينقطعان

بانقطاع الاعتبار اقول ذهب المحققون الى ان القدم والحدوث اعتباريان عقليان يحصلان في العقل عند اعتبار عدم تاخر وجود الشيء عن

الغير او العدم وعند اعتبار تاخره وان وجودهما في الاعيان وذهب طائفة من المتكلمين الى انهما وصفان موجودان في الخارج زائدان على الوجود

والذي يدل على امتناع وجودهما في الخارج انهما لو وجدا فالموجود من القدم لا يخلو اما قديم او حادث لما واسطة بينهما والثاني باطل والا يلزم حدوث

القدم والاول يوجب التسلسل وكذا الموجود من الحدوث اما حادث او قديم والثاني باطل والا يلزم قدم الحادث والاول يوجب التسلسل قال فان

لو كانا عقليين يلزم التسلسل ايضا بمثل ما ذكرتم اجيب بان القدم والحدوث قد يعتبرهما العقل من حيث هما حالان لشيء موجود بهذا الاعتبار لا يعتبر

العقل وجودهما فضلا عن كيفية وجودهما التي هي القدم والحدوث وقد يعتبر من حيث هما موجودان وينظر بهذا الاعتبار في انفسهما فيجوز

ح ان يعتبر القدم والحدوث لهما فيكون بهذا الاعتبار للقدم قدم وللحدوث حدوث لكن ينقطع اعتبار العقل لان لا يمكن العقل ان يعتبر

بالاعتبار الثاني الى غير النهاية فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل قال ويصدق الحقيقي منهما على الذاتي والغيري اقول اي يصدق

منفصلة حقيقية من القدم والحدوث الموجود وذلك لان الموجود لا يسبقه العدم اولا ولا يجوز الجمع بينهما ولا الخلو عنهما وكذا يصدق منفصلة

حقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الموجود لان كل موجود اما واجب لذاته او واجب لغيره على سبيل منع الجمع ومنع الخلو اما منع

الجمع فلان الواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع غيره والواجب بغيره يرتفع بارتفاع الغير ويمتنع ان يكون الموجود الواحد مرتفعا بارتفاع غيره وغير

مرتفع بارتفاع غيره واما منع الخلو فلان الموجود لا يخلو اما ان يكون وجوده من غيره اولا فلا واسطة بينهما والاول هو الواجب بالغير والثاني

الواجب بالذات فيمتنع الخلو عنهما وكذا يصدق منفصلة حقيقية من الامتناع الذاتي والامتناع بالغير على ما ذكرنا ويمكن ان يكون المراد

بالذاتي والغيري القدم الذاتي والقدم الغيري ح ينبغي ان يحمل الحقيقي على القسمة الحقيقية وهي التي لا يمكن ان يتعدد اجزاء التمييز

بالآخر لتثنيتهم لان القدم الذاتي او الغيري لا يكون بينهما انفصال حقيقي الا على ان يجعل مورد القسمة القدم في الموجود وعلى تقدير ان

يكون المراد بالذاتي القدم الذاتي يكون جميع الاحكام التي تذكر للوجوب الذاتي احكاما للقدم الذاتي والقدم بالذات والوجوب

بالذات متلازمان متعاكسان فيكونان متوافقين في الاحكام والوجوب الغيري اعم مطلقا من القدم الغيري والثاني انسب

لسياق الكلام لانه ذكر في بحث القدم والحدوث والاول انسب بحسب الاصطلاح فان انقسام القدم بالذاتي والغيري غير متعارف

عند اهل العلم قال ويستحيل صدق الذاتي على المركب لان الذاتي جزء من غيره والا فيريد وهو محال والا لكان ممكنا والوجود المعلوم

هو المقول بالتشكيك لا الخاص به فتاولوا من تحقيقه طبيعته نوعية على ما سلف فجاز اختلاف جزئياته في الوجوب وعدمه وتاثير الماهية

من حيث هي في الوجود غير معقول والنقض بالقابلية والبطلان اقول ذكر للوجوب الذاتي خواص منها انه يستحيل ان يصدق الوجوب

الذاتي على المركب لان كل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره والمفتقر الى الغير ممكن فالوجوب الذاتي لا يصدق على الممكن فان قيل

هذا انما يدل على عدم صدقه على المركب في الخارج ولا يدل على عدم صدقه على المركب في العقل فيجوز ان يكون الواجب لذاته في العقل مركبا

لا يقال لا يجوز ان يكون في العقل مركبا لان التركيب العقلي ان كان مطابقا للخارج يلزم التركيب في الخارج والا يلزم الجهل لانا نقول

لا نسلم ان التركيب في العقل اذا لم يكن مطابقا للخارج يلزم الجهل وانما يلزم الجهل ان لو حكم بالتركيب في الخارج ولم يكن في الخارج وهو ممنوع فان

التركيب العقلي لا يقتضي حكم العقل بالتركيب الخارجي والا لكان جهلا بل نقيض التركيب العقلي فجاز ان يكون التركيب في العقل ولا يكون

في الخارج فلا يحكم العقل بالتركيب الخارجي لا يقال لو تحقق التركيب في الخارج يلزم ان يكون صورتان عقليتان منطبقتان لشيء بسيط

وهو ممتنع اذ حينئذ يقتضي احدهما ما يمنع ان يطابقه الاخرى لانا نقول انما يلزم ان لو كان لكل من الصورتين مطابق للبسيط وليس كذلك فان

مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما وهو غير مستحيل اجيب بان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته

ذلك الشيء لان كل ماهية سواه مقتضية لامكان الوجود فلو شارك غيره في ماهيته ذلك الشيء يلزم امكانه وهو ممتنع واذا لم يكن مشاركا لغيره

في ماهيته ذلك الشيء من الماهيات لم يحصل في العقل الى ان ينفصل من غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لانا لا نجوز ان يكون

مركبا من امرين متساويين في العقل فيكون المجموع مطابقا للامر الواحد البسيط في الخارج لانا نقول العقل لا يحتاج في تعقله ذاته التي هي

الوجود الخاص الى امرين يتقوم بهما اذ لا اشتراك له مع الغير في ذاتي ولا اجزاء له في الخارج حتى يحتاج في تعقله الى انتزاع صورة يعين

من الجزئين فيستحيل تركيبه في العقل مطلقا ومن خواص الوجوب الذاتي ان لا يكون الواجب بالوجوب الذاتي جزءا من غيره حتى يحصل

منه ومن غيره ماهية واحدة محصلة وذلك لان احدهما ان لم يكن محتاجا الى الآخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة وهذا بين

ضروري وان كان احدهما محتاجا الى الآخر فلا يخلو اما ان يكون احدهما محتاجا الى الآخر اولا فان لم يكن امتنع الحلول فيمتنع التركيب منهما وان

كان احدهما محتاجا فلا يخلو اما ان يكون الواجب حالا والآخر محلا او بالعكس والاول باطل لان الواجب لذاته ان كان هو المحتاج يلزم الافتقار

والا يكون بقوام وتعين مستغنيا عن الآخر فلم يتصور حلوله فيه لانه لا يحتاج اليه لان يكون للمحل تشخص آخر مستقل والا ولا يوجب

ان يكون محال والحلي تشخصين متغايرين فلم يحصل منهما حقيقة واحدة فان كان متشخصا بتشخص المحل يلزم ان يكون له مدخل في ذلك

التشخص فلا يكون الواجب لوجوده مستغنيا في التشخص عن غيره وهو ممتنع والعكس ايضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن

غير الحال يكون الواجب هو الموضوع والامر الآخر هو العرض فلم يحصل منهما حقيقة محصلة بل غايته ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية لانه
يكون الواجب الذي هو المحل مستقلا بقوامه وتشخصه والامر الآخر عرض له بعد تحققه وتشخصه فلم يحصل منهما حقيقة واحدة الا بالاعتبار
وقد نص بخلافه هذا خلف ؛ ومن خواص الوجوب الذاتي اي ما هو واجب بالوجوب الذاتي لا يزيد وجوده عليه والا لكان الوجود صفة
له لانه انما تم الوجود به ثم لم يكن موجودا وان قام يكون صفة له والصفة تفتقر الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن
فيكون الوجود ممكنا وكل ممكن فله علة فعلية لذاته غير حقيقة الواجب يلزم افتقار واجب الوجود في وجوده الى غيره وهو محال وان كانت
حقيقة الواجب فاما ان يكون مؤثرة في الوجود حالة كونها موجودة او حالة كونها معدومة فان كان الاول فاما ان يكون موجودة بهذا الوجود
فلزم تقدم الشيء على نفسه وان كان بغير هذا الوجود يكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول فيلزم
التسلسل وان كان الثاني وهو ان يكون مؤثرة حال كونها معدومة فهو محال ايضا لانا نعلم بالضرورة ان المعدوم يمتنع ان يؤثر في الوجود
ولو جوزنا ذلك لم يمكننا الاستدلال بناء على الله تعالى وجوده ؛ قوله والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك جواب عن معارضة
للدليل الاول على ان وجوده ليس زائدا تقريره ان وجوده معلوم لان وجوده هو الوجود المشترك المعلوم بالبداهة وماهيته غير
معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فوجوده غير ماهيته ؛ وتقرير الجواب ان الوجود المعلوم هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك على
وجوده الخاص ووجود الممكنات وهو خارج عن وجوده الخاص به ووجود الممكنات لان المقول بالتشكيك على الجزئيات يكون خارجا عنها
والوجود الذي هو عين حقيقته التي هي غير معلومة هو وجوده الخاص القائم بذاته لا يمكن ان يحمل على غيره ولا يلزم من مغايرة الوجود
المشترك لحقيقته مغايرة وجوده الخاص به الذي هو معروض له ؛ قوله وليس طبيعة نوعية هذا جواب عن دليل آخر على ان الوجود
زائد تقرير الدليل ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك فالاول
يقتضي العروض في الواجب ايضا والثاني يقتضي اللاعروض في الممكنات ايضا والثالث يقتضي ان يكون كل من العروض واللاعروض
لعلة فعدم العروض في الواجب لعلة هف اجيب بان المحتاج الى العلة العروض لا اللاعروض فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم علة
العروض واورد عليه بانه يحتاج الواجب الى عدم علة العروض وهو غيره فيفتقر الواجب الى الغير هف ويمكن ان يقال ايضا
لو كان عدم العروض لعدم علة العروض لكان واجب الوجود محتاجا الى عدمه لان علة عروضه هو الواجب ؛ والجواب عن الدليل ان الوجود
ليس طبيعة نوعية حتى يلزم تساوي افرادها في العروض واللاعروض لانه مقول بالتشكيك على افراده التي هي ملزوماته فلا يلزم تساوي
افراده التي هي ملزوماته في العروض واللاعروض لاختلافها بالماهيات واعتبر اللفظ المقول بالتشكيك على الانواع مع انه نور الشمس
يقتضي ابصار الاعشى ؛ قيل لا نم ان الوجود مقول بالتشكيك ولئن سلم فالتشكيك لا يمنع مساواة الافراد في تمام الحقيقة لانها لو لم
يكن متساوية في تمام الحقيقة فلا يخلو اما ان يكون مشتركة في شيء من الحقيقة اولا والاول يوجب التركيب والثاني يوجب المباينة الكلية
بين الموجودين وقد يا ان فيه ادعيا ؛ وايضا المقول على الاشياء بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارضها فالمعروضات ان تماثلت
او تجانست باعتبار آخر لزم التساوي او التركيب فقد يا ان فيهما وان تباينت كان كل منهما مباينا لغيره بالذات ومشاركا له في

بل في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى ؛ والجواب عن الاول انا بينا ان الوجود مقول بالتشكيك على الوجودات وان قوله ولئن سلم فالتشكيك
لا يمنع مساواة الافراد في تمام الحقيقة فيه ؛ قوله والا يلزم التركيب او المباينة الكلية قلنا المباينة الكلية في الحقيقة لا يلزم منها
عدم اشتراكهما في الوجود فان التباين في الحقيقة لا ينافي الاشتراك في العارض فيجاز ان يكون الفرد من الوجود الذي هو عين
حقيقة الواجب مباينا بالكلية للافراد التي هي وجود الممكنات مع اشتراك الجميع في الوجود المطلق الذي هو عارض لتلك الافراد
واما قوله وان تباينت المعروضات كان كل منها مخالفا لغيره بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى
مع انه مناف لما قبله اي لا فيه وذلك لان المدعى ان وجوده الخاص زائد على ماهيته كالوجود الخاص للممكنات وهذا لم يلزم من التشكيك
ومن مباينة المعروضات بالكلية بل التشكيك يقتضي كون الوجود المطلق زائدا على الوجودات الخاصة والمباينة في المعروضات
يقتضي مباينة الوجود الخاص للواجب لوجود الممكنات وهذا لا يستلزم كون الوجود الخاص عارضا في الواجب كما في الممكن والمدعي
ليس الا هذا ؛ قوله وتأثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول جواب اعتراض على الدليل الذي ذكره على ان وجود الواجب عين
ماهيته وينبغي ان يقدم هذا على الاعتراضات السابقة لان هذا منع الدليل والاعتراضات السابقة معارضات والمنع مقدم
على المعارضة تقرير الاعتراض ان يقال لم لا يجوز ان يكون المؤثر في وجود الواجب على تقدير احتياجه الى مؤثر هو الماهية
من حيث هي الماهية بشرط الوجود او بشرط العدم ولا يلزم من حذف الوجود عن درجة الاعتبار دخول العدم لان الماهية من
حيث هي لا موجودة ولا معدومة على انه لا يدخل واحد منهما في مفهومها وهذا كما في الممكن فان ماهيته قابلة للوجود لا بشرط وجود
آخر والا يلزم التسلسل ولم يلزم ان يكون القابل للوجود معدوما والا لزم كون الشيء الواحد في آن واحد موجودا ومعدوما معا
؛ تقرير الجواب ان يقال الماهية من حيث هي هي تمكن بان يكون علة لصفة معقولة لها كما ان ماهية الاربعة من حيث هي هي علة للزوجية
لا لكونها من حيث هي هي علة الوجود فح والمنازع مكابر مقتضى عقله لان بديهة العقل حاكمة بوجوب كون ما هو علة الوجود
موجودا والنقض بالماهية القابلة للوجود وحيث هي هي ظاهر البطلان وذلك لان قابل الوجود مستفيد للوجود فيمتنع ان يكون
موجودا لامتناع حصول الحاصل بخلاف معطي الوجود وايضا الماهية غير قابلة للوجود في الاعيان والا يلزم ان يكون لها وجود
منفرد في الاعيان ولعارضها اعني الوجود ايضا وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع الحال والمحل كالجسم بالنسبة الى البياض وهو باطل لان
كون الماهية موجودة واعتبار الماهية منفردة عن الوجود انما هو في العقل لا بان تكون تكون منفكة عن الوجود في العقل فان
كونها في العقل وجود عقلي كما ان الكون في العين وجود عيني بل ان العقل من شانه ان يعتبرها وحدها من غير ملاحظة وجود
او عدم وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبار العدم فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي فالماهية انما يكون قابلة للوجود
في العقل ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عن وجودها في العقل فقط فان كان هو عقله وقال لم لا يجوز ان يكون للماهية
المعقولة مقتضية للوجود الخارجي نقول كلامنا في ماهية واجب الوجود فنقول ح ماهية الواجب لا بد وان يكون موجودة في الخارج
او في العقل على تقدير ان تكون مقتضية للوجود وكلا القسمين باطل لان الاول فلانه ح يلزم كون الماهية موجودة في الخارج مرتين

السبب لا يلزم من افتقار اللازم الى شيء افتقار الملزوم الى ذلك الشيء فان معلول العلة لازم للعلة لان لازم اللازم لازم ومعلول المعلول مفتقر الى المعلول والعلة غير مفتقرة الى المعلول

ولنا ثانيا فلانه يلزم ان يكون الوجود العقلي كماهية الواجب متقدما على الوجود الخارجي فيلزم ان يكون عاقل قبل واجب الوجود. قيل
لو وجود الواجب زايد على ماهيته وذلك لان وجود الكون كان مغايرا للوجودات او غير الكون فان كان الكون يكون زايدا على حقيقة
لو كان عينا لكان حقيقة عبارة عن الكون المجرد وح لاتخ من ان يكون التجرد معتبرا في حقيقته تعالى او لا فان كان معتبرا كان حقيقته تعالى
مركبة من الكون والتجرد وهو مح وان لم يكن معتبرا بل تمام حقيقته هو الكون والتجرد عارض يلزم ان يكون حقيقة الواجب متحققة مقارنة
للوجودات كلها لحاجته اليها لكونه فاذا بها وايضا يلزم ان يكون تجرده بالغير اذ لو كان من ذاته التي هي الكون لكان الكون مجردا
في الممكنات ايضا واذا كان التجرد الذي هو لازم ذاته مفتقرا الى الغير لكان ذاته ايضا مفتقرا الى الغير وهو مح اذ وجود غير الكون
وح لا يلزم ان يكون وجود عين ذاته وذلك لانه لاتخ من ان يكون الكون حاصلا هنا او لا يكون فان لم يكن حاصلا لم يكن بالوجود
حاصلا لانه ح يصدق انه ليس الكون في الخارج فلا يصدق انه كان ويكون ليس بها فيلزم ان لا يكون موجودا وان كان الكون
حاصلا فاما ان يكون حاصلا في ذلك الوجود الذي فرض انه عين ذاته او خارجا والاول مح لاستحالة التركيب فبقي الثاني فيكون
الكون صفة زايدة على ماهية حقيقة الواجب وقد عرفت ان الكون هو الذي به التحقق وبه يندفع الرفع فيكون ما به التحقق هو الوجود
زايدا على حقيقته الله وهو المطلوب والجواب ان وجوده كون خاص مخالف لكون الممكنات في الحقيقة فالكون المطلق مقول على
كونه الخاص وعلى كون الممكنات بالتشكيك فهو خارج عن كونه الخاص مشترك بين الكونين والتجرد عارض لازم لكونه الخاص
ولا يلزم ان يكون حقيقة الواجب متحققة مقارنة للوجودات كلها وايضا لا يلزم ان يكون تجرده بالغير بل لوجوده الخاص
ولا قوله وقد عرفت ان الكون هو الذي به التحقق قلنا ما عرفت ان الكون هو الذي به التحقق بل عرفت ان الكون هو التحقق وايضا
قوله فيكون ما به التحقق وهو الوجود زايدا قلنا الوجود هو التحقق لا ما به التحقق. وقيل ايضا لو كان الوجود عينا في الواجب
ومطلق الوجود مقول على وجود الواجب والممكن ضرورة فهو اما بالتواطؤ او بالتشكيك والاول يوجب تساوي افراده في الوجود
وعدمه والثاني يلزم التركيب في ذاته او مقارنته للممكنات او الترجيح بلا مرجح او الحاجة الى منفصل لان التشكيك على قسمين ما يكون
بحسب الشدة والضعف بان يكون المعنى في احدهما اشد في نفس ذاته كبياض الثلج مع بياض العاج وما يكون بحسب وصف خارج
مثل الاولوية والتقدم كوجود الجوهر بالنسبة الى وجود العرض فانهما متساويان في معنى الكون في الخارج لكن وجود الجوهر اولى
واقدم لكونه قائما بذاته دون العرض ولا شك ان الاشد في القسم الاول مركب من اصل ذلك المعنى وزيادة ايضا منه فان بياض
الثلج يشتمل على اصل معنى البياض مع زايد ايضا من البياض وفي القسم الثاني اصل المعنى متساو في الشيئين والزيادة بحسب
الوصف واذا كان التشكيك هنا من القسم الاول يلزم التركيب وان كان من الثاني يلزم المقارنة او الترجيح او الحاجة والجواب
ان المقول بالتشكيك سواء كان الاختلاف فيه بالشدة والضعف او بالاولوية وعدمها او بالتقدم والتاخر يكون خارجا عن جميع
الافراد والوجود مقول بالتشكيك بالوجوه الثلثة بالنسبة الى الممكنات بل بالنسبة الى الواجب والممكن فيكون خارجا عن جميع
وجود الواجب ووجود الممكن فلا يكون الاختلاف فيه بالشدة والضعف موجبا للتركيب في الحقيقة لان الاشد والاضعف هو

هو الوجود المطلق الخارج عن حقيقة الوجودات التي هي افراده فلا يكون الشدة فيه موجبا للتركيب في حقيقة افراده الموصوفة
له والاختلاف بالاولوية وعدمها وبالتقدم والتاخر موجبا للتساوي لافراده في الحقيقة حتى يلزم احد الامور الثلثة فان الافراد
يكون مشتركة في الوجود ومخالفة بالحقيقة ولا اشتراك في العوارض لا يوجب التساوي في الحقيقة فلا يلزم احد الامور الثلثة قال
والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه وهو من المعقولات الثانية وكذا العدم وجهاتهما والماهية والكلية
والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية اقول الوجود المطلق من المحمولات العقلية فلا يمتنع حصوله في الخارج
لانه لو كان حاصلا في الخارج لكان موجودا فيه ويمتنع ان يكون الوجود موجودا في الخارج لان الموجود في الخارج ما له مفهوم مغاير
للوجود يعرض له الوجود وليس للوجود مفهوم مغاير لنفسه يعرض له الوجود وايضا الموجود في الخارج ما له الوجود في الخارج وما له
الوجود مغاير للوجود لان ما له الوجود معناه ما يتعلق به الوجود ويتعلق الشيء بالشيء يقتضي تغاير المنتسبين فيكون ما له الوجود
مغايرا للوجود فلا يكون الوجود ما له الوجود والا لكان مغايرا لنفسه وهو مح وايضا لو كان الوجود موجودا في الخارج لكان له وجود
في الخارج ووجوده ايضا موجود ويلزم التسلسل وهو مح والوجود من المعقولات الثانية لانه من المعقولات المستندة الى المعقولات
الاولى كالشيء فانه ليس في الموجودات موجود هو شيء او وجود بل الموجود انسان وفرس وشجر وحجر وغيرها ثم يلزم معقولية
ذلك الموجود ان يكون شيئا او وجودا وكذا العدم من المعقولات الثانية لانه يستند الى المعقولات الاولى وليس في الاعيان موجود
هو عدم وكذا جهات الوجود والعدم اي الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية فانها امور تستند الى المعقولات الاولى
ولم يوجد في الخارج ما يطابقها اي لم يوجد موجود هو وجوب او امكان او امتناع وكذا الماهية من المعقولات الثانية فان الماهية
فان الماهية تصدق على الحقيقة باعتبار ذاتها لا من حيث انها موجودة او معدومة وما يصدق عليه الماهية كالانسان والفرس من
المعقولات الاولى والماهية تستند اليها من حيث هي في العقل ولم يوجد في الخارج موجود هو ماهية وكذا الكلية والجزئية والذاتية
والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من المعقولات الثانية فانها تستند الى المعقولات الاولى في العقل ولم يوجد في الخارج
موجود هو كلي او جزئي او ذاتي او عرضي او جنسي او فصل او نوع فهذه من المعقولات الثانية وهي من الاعتبارات العقلية
لا من الامور الموجودة في الاعيان قال وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بالتناقض والاستحالة فيه وان يقصر جميع الاشياء
حتى عدم نفسه وعموم العدم بان يتعقله في الذهن ويرفعه وهو ثابت باعتبار قسيم باعتبار قد يفيد الحكم عليه من حيث هو ليس
بثابت ولا تناقض ولهذا انقسم الموجود الى الثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز وهو لا يستدعي الهوية لكل من
المتمايزين ولو فرض لهوية لكان حكمها حكم الثابت اقول للعقل ان يعتبر النقيضين بان يحضرهما في الذهن ويحكم بينهما بالتناقض
وذلك لان العقل يحكم بالتناقض بين النقيضين فيتوقف حكمه على تصور التناقض بين النقيضين وتصور التناقض بين
النقيضين يتوقف على تصور النقيضين لان تصور النسبة بين الشيئين يتوقف على تصورهما فله ان يتصورهما ويعتبرهما
ويحكم بينهما بالتناقض ولا امتناع في ذلك اذ اجتماع صورة النقيضين في العقل ليس بجمع بين النقيضين لان صورتي

النقيضين ليسا بنقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما وقد عرفت ان الصور العقلية لا يلزم ان يكون مساوية للصور العينية في اللوازم
بل ثبوت صورة احد النقيضين في العقل لا ينافي ثبوت صورة الآخر فيه فلا يمكن الاجتماع بينهما فاذا تصور العقل النقيضين معا حكم بالتناقض
بين النقيضين اي حكم بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في العقل وللعقل ان يتصور عدم جميع الاشياء موجودة كانت في الخارج او معدومة
وان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه وان يتصور عدم العدم بان يمثل للعدم في الذهن صورة معقولة ويرفعه فيكون العدم ثابتا
باعتبار تعقله في الذهن وقسيما للوجود باعتبار انه رفعه وهو المراد من قوله وهو ثابت باعتبار وقسيم باعتبار فعلى هذا يكون الضمير
راجعا الى العدم لا الى عدم العدم ويمكن ان يكون المراد منه ان عدم العدم يكون ثابتا باعتبار انه متصور وقسيما للعدم
باعتبار انه رفع للعدم فعلى هذا يكون الضمير راجعا الى عدم العدم ولا يصح الحكم على العدم من حيث هو ليس بثابت لانه لو صح الحكم عليه
من حيث انه ليس بثابت يلزم التناقض وذلك لانه لو صح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت يلزم ان يكون ثابتا من حيث هو ليس بثابت
وذلك لانه من حيث يصح الحكم عليه ثابت فيصدق ما ليس بثابت من حيث انه ليس بثابت يصح الحكم عليه وكل ما يصح الحكم عليه ثابت
فما ليس بثابت من حيث هو ليس بثابت ثابت فيلزم التناقض وفي بعض النسخ يكون بدل قوله لا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت
فلا والا تناقض قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض اي ويصح الحكم عليه برفع الثبوت المطلق من حيث هو متصور اي ثابت
في العقل لا من حيث هو ليس بثابت فلا يلزم التناقض وانما يلزم التناقض من حيث هو ليس بثابت كما ذكرنا ولا منافاة بين العبارتين
قوله ولهذا انقسم اي لاجل ان للعقل ان يتصور عدم جميع الاشياء انقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه فيجب ان يكون ما ليس
بثابت في الذهن متصورا لان قولنا الموجود اما ثابت في الذهن او غير ثابت فيه قضية منفصلة والحكم بالانفصال بين الامرين يستدعي
تصور الامرين فيجب ان يكون ما ليس بثابت في الذهن متصورا فلو لم يكن للعقل تصور جميع الاشياء حتى سلب ما هو ثابت فيه لم يمكن
ان يتصور ما ليس بثابت في الذهن فما ليس بثابت في الذهن ثابت فيه من حيث انه متصور وغير متصور في الذهن من حيث انه سلب لما هو
ثابت فيه فالذهن يحكم بالتمايز بين ما هو ثابت فيه وما ليس بثابت فيه باعتبار انهما متصوران ثابتان فيه قوله وهو لا يستدعي الهوية
للكل المتمايزين اشارة الى جواب دخل مقدر وتقريره ان الحكم بامتياز احد الشيئين عن الآخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية
في العقل مغايرة لهوية الآخر فلو كان العقل يحكم بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت لكان لكل من الثابت وما ليس بثابت هوية في
العقل مغايرة لهوية الآخر ومحال ان يكون ما ليس بثابت هوية والا يلزم ان يكون ما ليس بثابت ثابتا فيه لما هو ثابت من حيث انه
ثابت وقسيما من حيث انه ليس بثابت وممتنع ان يكون قسم الشيء قسيما له وتقرير الجواب ان الامتياز بين الامرين لا يستدعي
ان يكون لكل من المتمايزين هوية مغايرة لهوية الآخر فان العقل يحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية وليس للاهوية هوية وليس يلزم
ان لكل من المتمايزين هوية مغايرة لهوية الآخر لكن هوية ما ليس بثابت حكمها حكم الثابت من حيث هي هوية فيكون قسما لها بهذا
الاعتبار ويكون قسيمة اما باعتبار انها ليست بثابتة ولا يمتنع ان يكون الشيء قسيما لمفهومه وقسما للغير وقسيما له باعتبارين لما
كان في الامور العقلية قال واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها وجب التطابق في صحيحه والا فلا ويكون صحيحا باعتبار مطابقته لما

في نفس الامر والا كان تصور الكواذب اقول حكم الذهن قد يكون على الامور الخارجية بمثلها اي على الامور الخارجية كما يحكم بالحيوانية على الانسان
في الخارج وجب ان يكون حكم الذهن مطابقا للخارج اي يجب ان يكون الانسان حيوانا في الخارج اذا كان الحكم صحيحا وقد يكون الحكم على الامور العقلية
بالامور العقلية كقولنا النوع كلي وفي التقديرين لم يجب مطابقة حكم العقل للخارج اذ ليس في الخارج امكان ونوع وكلي واحد منهما صادق
على الآخر بحسب الخارج حتى يكون حكم الذهن مطابقا له والصحيح من هذا الحكم باعتبار مطابقته لما في نفس الامر لا باعتبار مطابقته لما في
الخارج لما ذكرنا ولا بحسب مطابقته لما حصل في العقل من الصور التي تكون لتلك الامور العقلية لانه يمكن ان يتصور الذهن الكواذب فانه قد يتصور
كون الانسان واجبا وانه ممكن فلو كان صحة الحكم باعتبار مطابقته لما في الذهن من الصور لكان قولنا الانسان واجب صادقا لان له صورة في
الذهن وهذا الحكم مطابق لها قال ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما
من آخر ووجه الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون غيرهما اقول الوجود والعدم يحمل كل منهما على [illegible] الوجود والعدم بالمواطاة
وقد يحملان على الماهيات بالاشتقاق كقولنا الانسان موجود وشريك الباري ممتنع وقد يربط بالوجود المحمول في الايجاب وبالعدم المحمول
في السلب فيقال الانسان يوجد كاتبا والانسان يعدم عنه الكتابة قوله والحمل يستدعي اي حمل المواطاة يستدعي اتحاد الطرفين لانهما
لو لم يتحدا من حيث الذات لم يصح ان يقال احدهما هو الآخر اذ يمتنع ان يكون الشيئان المتغايران في الذات احدهما هو الآخر ويستدعي تغاير
الطرفين من وجه آخر اي من حيث المفهوم لانهما لو لم يتغايرا لكان الحمل هذا الذي يكون قولنا السواد سواد بمثابة قولنا السواد لون
واللون لون وايضا لو لم يتغايرا لما صح حمل بحسب المعنى لان الحمل نسبة والنسبة تقتضي تغاير المنتسبين بوجه لما عرفت ذلك فنقول
اذا قلنا مثلا ج ب ليس معناه ان حقيقة ج بعينها حقيقة ب بل معناه ان الشيء الذي يقال له ج يقال له ب فما به الاتحاد هو الذات
هو الشيء وما به التغاير هو مفهوم ج او مفهوم ب او مفهوم كل منهما وما به الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون امرا ثالثا مغايرا لهما مثال
ما به الاتحاد الذي يكون عين الموضوع المثلث شكل مثال ما به الاتحاد الذي يكون عين المحمول الشكل مثلث مثال ما يكون ما به الاتحاد مغايرا
مغايرا لهما قولنا الكاتب ضاحك قال والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالآخر ولا اعتبار عدم انضمام القيام لو استدعاه اقول هذا
جواب دخل مقدر تقريره ان يقال ان الوجود والعدم يمتنع حملهما على شيء وذلك لانا اذا قلنا السواد موجود فلا يخلو اما ان يكون السواد نفس
كونه موجودا او مغايرا له فان كان الاول كان قولنا السواد موجود جاريا مجرى قولنا السواد سواد وهو غير مفيد ومعلوم انه ليس كذلك
لان الاول مفيد والثاني هذر وان كان الثاني فهو باطل من وجهين الاول انه لو كان الوجود قائما بالسواد فالسواد في نفسه ليس موجودا والا
لعاد البحث فيه ولكان الشيء الواحد باعتبار الواحد موجودا مرتين ولما كان كذلك كان الوجود قائما بما ليس بموجود ولكن الوجود صفة موجودة
والا لثبتت الواسطة بين الموجود والمعدوم وانتم انكرتموها فيكون الصفة الموجودة حالة في محل معدوم وذلك غير معقول ولو جاز
ذلك لجاز ان يكون محل هذه الالوان والحركات غير موجود وذلك يوجب الشك في وجود الاجسام وهو عين السفسطة و[illegible] انه اذا كان
الوجود مغايرا للماهية كان معنى السواد غير معنى الوجود فقولنا السواد موجود حكم بوحدة لا تثبت وهو [illegible] ليس المراد
من قولنا السواد موجود ان معنى السواد معنى الوجود بل المراد ان السواد معنى موصوف بالوجود [illegible] ثم نقل الكلام الى

سمي الموصوفية فانه لا ان يكون مسمى السواد مسمى الموصوفية بالوجود كما يكون قولنا السواد موصوف بالوجود جاريا مجرى قولنا السواد سواد
ولا ان يكون مغايرا له فالحكم على السواد بانه موصوف بالوجود حكم بوحدة الاثنين الا ان يقال المراد من قولنا السواد موصوف بالوجود
انه موصوف بتلك الموصوفية ويلزم التسلسل وبوجه اخر الموصوفية نحو تبطل قولنا السواد موجود على تقدير كون الماهية غير الوجود
ثم الجواب ان يقال لا نلتزم من تغاير الموضوع والمحمول قيام احدهما بالآخر فانا اذا قلنا الحيوان جسم لا يلزم قيام الجسم بالحيوان مع تغايرهما وايضا
لا يستدعي كون الوجود قائما بالماهية على تقدير ان يستدعي التغاير القيام اعتبار عدم المحمول القائم مع الموضوع حتى يلزم ان يكون السواد في نفسه
معدوما ويلزم قيام الوجود بالمعدوم بل السواد الموضوع هو السواد في نفسه لا السواد الموجود او السواد المعدوم فلم يلزم التناقض ولم يكن
الشيء الواحد موجودا مرتين والجواب عن الوجه الثاني ان الوجود مغاير للماهية والمحمول بالمواطاة هو الموجود وهو مغاير للماهية من وجه
دون وجه والمغايرة من بعض الوجوه لا تمنع الحكم باتحاد المتغايرين من بعض الوجوه قال واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها اقول هذا
ايضا اشارة الى جواب دخل وهو قول المشكك الوجود صفة موجودة والا ثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم ثم يكون الصفة الموجودة حاصلة
بمحل معدوم وذلك غير معقول ثم الجواب ان اثبات الصفات التي هي غير الوجود للماهية يستدعي ثبوت الماهية اولا لان ثبوت الشيء
لغيره فرع ثبوت ذلك الشيء الغير في نفسه واما اثبات الصفة التي هي الوجود للماهية لا يستدعي وجودها فان الوجود ليس بصفة موجودة والا
يلزم التسلسل واذا لم يكن موجودا لم يكن ثبوته للماهية الا في العقل فلا يقتضي ثبوته للماهية ثبوت الماهية في الخارج والا لكانت الماهية
ثابتة قبل الوجود بل وجودها في الخارج هو عين وجودها قال وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في
الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط اقول هذا ايضا وارد دخل مقدر على قوله العدم محال على الغير ثم تقريره انا اذا قلنا السواد معدوم
فقد حكمنا بسلب الوجود عن ماهية السواد وسلب الوجود عن ماهية السواد لا يمكن ما لم يتميز السواد عن غيره وكل ما يتميز عن غيره فله
تعين في نفسه وكل ما له تعين في نفسه فله ثبوت في نفسه فالسواد لا يمكن سلب الوجود عنه الا اذا كان ثابتا في نفسه فيكون حصول الوجود
له شرطا في سلب الوجود عنه هف ثم الجواب ان سلب الوجود عن الماهية لا يقتضي كون الماهية متميزة عن غيرها ثابتة في نفسها كان الغير صفة
غير الماهية وكذلك الثبوت والمطلوب عنده هو نفي الماهية لا الماهية مع ثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها بان يكون الماهية متصفة
بثبوت النفي فان سلب الوجود عنها لا يتوقف على اثبات نفيها فان اثبات النفي لها صفة غير الماهية والماهية هي المطلوب نفيها لا الماهية
مع صفة غيرها فاذن لا يكون حصول الوجود شرطا في سلب الوجود عنها لا يقال ان المطلوب عنه الوجود موجود في الذهن فالمطلوب عنه
هو الماهية الموجودة في الذهن لا الماهية من حيث هي فيكون حصول الوجود في الذهن شرطا في سلب الوجود عنه لانا نقول الوجود لا يسلب عنها
باعتبار انها موجودة في الذهن فان كونها موجودة في الذهن صفة مغايرة لها والمطلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا
بهذه الصفة او غيرها وان كان لا يخلو عن هذه الصفة وهو ثبوتها في الذهن فثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط في سلب
الوجود عنه لا يقال لو كان الوجود لازما لها فلا يصح الحكم بالعدم عليها لان كونها في الذهن وان كان لازما باعتبار انها محكوم عليها والمحكوم
عليه متصور لكن السلب غير وارد على الماهية من حيث اتصافها بهذا اللازم بل على الماهية من غير تقييدها بهذا اللازم فان الماهية المعدومة

المعدومة لها اعتباران اعتبار انها منفية واعتبار انها متصورة والثبوت لازم لها باعتبار الثاني غير لازم لها باعتبار الاول
والسلب وارد بالاعتبار الاول لا باعتبار الثاني قال والحمل والوضع من المعقولات الثانية المقولة بالتشكيك وليس الموصوفية ثبوتية والا تسلسل
اقول الحمل والوضع من المعقولات الثانية اذ يعتبر عروضها للمعقولات الاولى من حيث هي في العقل ولم يوجد في الخارج موجود هو حمل
او وضع والحمل والوضع يقال كل منهما على افراده بالتشكيك فان حمل بعض المحمولات اولى واقدم في الحملية من حمل بعض آخر وكذا الوضع
والموصوفية ايضا من الاعتبارات العقلية وليست بموجودة في الاعيان والا لكان وصفا لشيء آخر لانه لا يمكن تصورها الا مع غيرها فيكون
للموصوفية موصوفية اخرى ويتسلسل قال ثم الوجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض اقول الموجود على قسمين موجود بالذات وموجود
بالعرض وذلك لان الموجود اما ان يكون له وجود مستقل في الاعيان بان يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بالغير كالعرض او لا
كالجوهر او لا يكون له وجود بنفسه والاول هو الموجود بالذات كالجسم والسواد والثاني الموجود بالعرض كاعدام الملكات وكالا[illegible]
للفرس قال وللموجود في الكتابة والعبارة تجوزا اقول الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الذهن ويقال للموجود
في الاعيان وللموجود في الذهن انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود في اللفظ وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود
بالمجاز والعلاقة المجوزة كون كل منهما دالا على الموجود في الذهن او الخارج بحسب الوضع قال والمعدوم لا يعاد لامتناع الاشارة اليه
فلا يصح الحكم عليه بصحة العود ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه ولم يبق فرق بينه وبين المبتدا وصدق المتقابلان عليه
دفعة ويلزم التسلسل في الزمان اقول اختلفوا في جواز اعادة المعدوم بعينه اي مع جميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها
وذهب الحكماء وابو الحسين البصري والكرامية الى امتناعها واختار المص مذهب الحكماء واحتج عليه بحجج وجه آ ان المعدوم ليس
له هوية ثابتة فلا يعاد لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود لانه لو صح الحكم عليه بصحة العود فالاشارة العقلية بصحة
العود ان كانت الى صورته التي في الذهن فهي يستحيل وقوعها في الاعيان وعلى تقدير وقوعها لم تكن معادة لانها مثال المعدوم
الذي فرض انه معاد لا نفسه وان كانت الى ما يماثل الصورة التي في الذهن وما يماثل الصورة التي في الذهن لا يلزم ان يكون
ذلك المعدوم بنفسه فيلزم ان يكون كل ما يماثله معادا فان الصورة التي في الذهن يماثلها اشياء كثيرة وان كانت الى نفس
ذلك المعدوم ولا هوية له فيستحيل الاشارة اليه بصحة العود فلا يصح الحكم عليه بصحة العود فلا يصح عوده والا لكان الحكم عليه بصحة
العود صحيحا وقد بينا انه غير صحيح فالحاصل ان القول بصحة العود يؤدي الى القول بان كل ما ثبت انه معاد او القول بان للمعدوم
حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بصحة العود باطل قال قيل قولكم لا يصح الحكم عليه حكم عليه فلا يخلو اما ان يكون هذا
الحكم صحيحا او لا فان كان الاول فقد صح الحكم على المعدوم واذا صح الحكم عليه صح الاشارة اليه فلا يمتنع الحكم عليه بصحة العود وان
لم يكن هذا الحكم صحيحا فيكون نقيضه وهو قولنا يصح الحكم عليه بصحة العود صحيحا وهو المط اجيب بان هذا الحكم صحيح قوله
وان كان صحيحا فقد صح الحكم على المعدوم قلنا لا يلزم من صحة هذا الحكم صحة الحكم على المعدوم فان هذا الحكم على الحكم بصحة العود
لا على المعدوم قال قيل هذا الدليل معارض بان نقول المعدوم ليس له هوية ثابتة فيجوز عوده لامتناع الاشارة اليه فلا يصح

الحكم عليه بامتناع العود لانه لو صح الحكم عليه بامتناع العود فالاشارة العقلية بامتناع العود ان كانت الى صورته التي في الذهن
فيلزم عدم وقوعها ولا يلزم منه امتناع عود المعدوم وان كانت الى ما يماثلها وهو كثير فيلزم امتناع كل مستأنف وان كانت
الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له فيستحيل الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود فلا يمتنع العود عليه والا لصح الحكم عليه
بامتناع العود وقد قلنا انه يمتنع والحاصل ان القول بامتناع يؤدي الى القول بامتناع كل مستأنف او القول بان المعدوم حال العدم
له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامتناع العود باطل اجيب بانه لا يستحيل الاشارة اليه بامتناع العود لان الاشارة بامتناع
العود لا يتوقف على هويته الثابتة فان ما لا هوية له يجوز ان يشار اليه بامتناع العود بخلاف الاشارة بصحة العود اليه فان ما لا هوية
له يستحيل الاشارة اليه بصحة عوده فان امتناع العود لعدم هويته الثابتة وصحة العود يكون لاجل عدم هويته الثابتة فيجوز ان
يشار اليه بامتناع العود بسبب عدم هويته الثابتة الى صورته الحاصلة في الذهن وصحة العود باعتبار ولا يجوز ان يشار اليه بصحة
العود لاجل عدم هويته الثابتة فالحاصل ان صحة الحكم عليه بامتناع انه نفي محض لا هوية له يقبلها العقل ولا صحة الحكم بصحة
العود باعتبار ان صورته في الذهن وصحة العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له غير متصور ولا يقبله العقل ٣ لو اعيد المعدوم بكونه بعينه
اعادته بوجه عينه الذي هو المبتدأ بعينه فيتخلل العدم بين الشيء ونفسه وتخلل العدم بين الشيء الواحد غير معقول ٣ لو جاز
اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بلا عينه مبتدأ في وقت اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون بعينها
منحصرا في شخص متمكن بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء بطريق الاولى فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدأ فان الفارق
بينهما لا يكون الماهية ولا لوازمها ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها فان فرق بان المثل هو الذي عدم والمعاد هو الذي عدم
فقد صار المعدوم في حال العدم مشارا اليه وكل ما هو مشار اليه ثابت [illegible] فلم يبق بينهما فرق فيكون المبتدأ معادا هف ٤ لو اعيد
المعدوم لصدق المتقابلان معا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لو اعيد ما زال عند الوجود فالوجود الثاني لا يكون عين
الاول او غيره فان كان الثاني لم يكن المعدوم بعينه معادا لان ما وجد ثانيا يكون موجودا آخر غير الاول وان كان الاول يكون ذلك
الشيء بعينه معادا ومبتدأ معا فيصدق المتقابلان عليه ٥ مختص بامتناع عود الزمان وتقريره انه لو اعيد الزمان فلا يخلو اما ان يكون
بين المعاد والمبتدأ مغايرة اولا فان كان الثاني يلزم ان لا يكون المعاد معادا بل مبتدأ هف فان كان بينهما مغايرة فلا يكون المغايرة
بالماهية والوجود ولوازمها بل بالقبلية والبعدية فيلزم ان يكون المبتدأ في الزمان المتقدم والمعاد في الزمان المتأخر فيلزم ان يكون
للزمان زمان آخر وننقل الكلام الى الزمان الثاني فيلزم التسلسل ولقائل ان يقول على الاول الاشارة العقلية بصحة العود الى ما يماثل صورته
التي في الذهن قوله او ما يماثل الصورة التي في الذهن لا يلزم كونه ذلك المعدوم بعينه قلنا نسلم انه لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه
ولكن لا يلزم منه امتناع كونه ذلك المعدوم فان عدم اللزوم لا يقتضي لزوم العدم و[illegible] جاز ان يكون ذلك المعدوم وهو المطلوب سلمنا ان
كلامنا في جواز العود لا في وجوبه ولا قوله فيلزم ان يكون كل ما يماثله معادا قلنا لا يلزم من عدم لزوم كونه ذلك المعدوم بعينه لزوم
ان يكون كل ما يماثله معادا وعلى الثاني ان جواز العود يستلزم جواز كون الشيء موجودا ثم معدوما ثم موجودا فان علم بتخلل العدم

العدم بين الشيء ونفسه هذا الخلف فلا نسلم انه غير معقول وان علم به غيره فيلزم حتى يتصور او لا ثم يتكلم عليه ثانيا وعلى الثالث
انه لا يلزم من جواز وقوع مثله وقوع مثله حتى يلزم ان لا يكون فرق بين المبتدأ والمعاد ولئن سلم فيجوز ان يفرق بينهما ببعض
العوارض وايضا لو كان هذا الدليل صحيحا يلزم عدم جواز وقوع شخص ابتداء بعين ما ذكرتم فلم يبق فرق بينهما وعلى الرابع لم
لا يجوز ان يكون الشيء الواحد بعينه يصدق عليه المتقابلان باعتبارين وعلى الخامس بانا لا ندعي جواز اعادة كل معدوم قال والحكم
بامتناع العود لامر لازم للماهية اقول لما فرغ عن الاحتجاجات الى امتناع العود اشار الى جواز استدلال من زعم انه يجوز عوده
وتقرير الاستدلال ان الشيء بعد العدم ان كان ممتنعا للماهية او لشيء من لوازمها لزم امتناع وجوده مبتدأ وان كان ممتنعا لامر غير لازم
فيجوز زوال ذلك الامر فيزول الامتناع. وتقرير الجواب ان المعدوم بعد العدم ممتنع الوجود وذلك لا لامتناع الماهية الموصوفة بالعدم
بعد الوجود وهذا الوصف امر لازم للماهية بعد العدم وامتناع الماهية بعد العدم بسبب هذا اللازم لا يقتضي امتناع الماهية مطلقا
ولقائل ان يقول لا نسلم ان موصوفية الماهية بالعدم بعد الوجود لازمة للماهية من حيث هي فانه في حال الوجود انفك هذا الوصف عنها ولو كان
لازما امتنع انفكاكه عنها. ولئن سلم انه لازم لها فلم لا يجوز ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية
الموصوفة بالوجود وبعد العدم واجب الوجود ممتنع العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود وواجب
العدم بل هو قابل للوجود واليه اشار بقوله [illegible] وبراهين على ذلك قال وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية ورديفا للموجود من حيث
هو قابل للتقييد وعدمه اقول الموجود لا ان يكون بحيث لو التفت اليه من حيث هو لا التفات الى غيره يجب له الوجود او لا الاول هو
الواجب والثاني هو الممكن وهذه القسمة ضرورية لا يفتقر الى برهان وقد رد [illegible] الموجود من حيث هو هو اي الوجود لا بشرط
شيء الذي هو قابل للتقييد وعدمه لا الوجود المقيد فان الوجود بشرط ان يكون معه قيد كالوجوب والامكان او بشرط ان لا يكون
معه قيد يستحيل ان ينقسم الى الاقسام المتباينة لان المورد مشترك بين الاقسام والموجود بشرط شيء او لا شيء لم يكن مشتركا بينها
قال والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود اقول هذا جواب عن اعتراض على القول بالامكان وتقرير
الاعتراض ان يقال القول بالامكان ممتنع لان المحكوم عليه بالامكان لا يخلو اما موجود او معدوم فان كان موجودا فهو حال الوجود
لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم ولو لم يقبل العدم امتنع حصول امكان الوجود والعدم وان كان معدوما فهو حال
العدم لا يقبل الوجود ولو لم يقبل الوجود امتنع حصول امكان الوجود والعدم واذا امتنع خلو الشيء عن الوجود والعدم وكان
كل منهما منافيا للامكان استحال حصول الامكان للشيء فالقول بالامكان ممتنع. وتقرير الجواب ان يقول الحصر ممنوع لان المحكوم عليه بالامكان
لا ان يكون موجودا او معدوما ليس بحاصر لان المفهوم من ان المحكوم عليه بالامكان لا ان يكون مع الوجود او مع العدم وههنا قسم
آخر وهو ان لا يكون مع احدهما وهو ان يكون الحكم بالامكان على الماهية من حيث هي لا مع اعتبار العدم او الوجود حتى يلزم المحذور المذكور
فان عارض الماهية ليست منحصرة في حال الوجود او حال العدم لان هذين الحالين عند اعتبار الماهية مع الغير لا عند اعتبارها لا مع الغير يكون
الماهية وحدها ولا يكون موجودة ولا معدومة والماهية من حيث هي هي قابلة للوجود والعدم فلا يستحيل الحكم عليها بالامكان قال

نوع

في الامكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته أقول لما اجاب عن الاعتراض اراد ان يحقق ماهية الامكان من حيث
انه اعتبار عقلي ليندفع به الشبهات الواردة في الامكان اعلم ان الشيء قد يكون معقولا باعتبار ذاته بان ينظر فيه العقل ويعتبر انه موجود
او معدوم وقد يكون آلة للعاقل في تعقله ولا ينظر العاقل فيه بل ينظر به فيما هو آلة لتعقله مثلا العاقل يعقل السماء بصورة
في عقله فيكون الصورة في العقل للسماء آلة للعقل في تعقله للسماء ويكون معقوله السماء ولا ينظر حينئذ في الصورة التي بها يعقل
السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل بتلك الصورة ان المعقول هو السماء ثم اذا نظر الى تلك الصورة وجعلها معقولة باعتبار ذاتها منظورا فيها
لا آلة في النظر تغير حالها وصارت عرضا قائما بمحل هو العقل ممكنا وجوده وهكذا الامكان قد يكون آلة للعاقل في تعقله به ما يوجد حال الممكن
في انه موجود كيف يعرض لماهيته ولا ينظر في كون الامكان موجودا او غير موجود وجوهرا او عرضا واجبا او ممكنا وقد يكون معقولا باعتبار ذاته
فينظر في وجوده او امكانه ووجوبه او جوهريته او عرضيته ولا يكون بهذا الاعتبار امكانا للشيء بل كان عرضا في محل هو العقل وممكنا في ذاته
وموجودا غير ماهية فهو من حيث هو امكان لا يوصف بكونه موجودا وممكنا او غير موجود او غير ممكن واذا وصف بشيء من ذلك لا يكون حينئذ امكانا
بل يكون له امكان آخر يعتبره العقل والامكان امر اعتباري كلما اعتبر العقل للامكان ماهية ووجودا حصل فيه امكان آخر ولا
يتسلسل بل ينقطع عند انقطاع الاعتبار وهكذا الامور العقلية من الوجود والشيئية والحدوث وغيرها من ثواني المعقولات قال وحكم
الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي أقول هذا جواب اعتراض على ان الامكان اعتبار عقلي ثابت
في الذهن لا تحقق له في الخارج تقرير الاعتراض ان حكم الذهن بامكان الممكن لا يخلو من ان يكون مطابقا للمحكوم عليه اولا فان لم يكن مطابقا
كان جهلا وكان حاصله ان الذهن حكم بالامكان على ما ليس بممكن في نفسه وان كان مطابقا كان الشيء ممكنا فيكون له امكان متحققا في الخارج
تقرير الجواب ان نقول حكم الذهن على الممكن بالامكان اعتبار عقلي يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان اعتبار عقلي وقد عرفت
ان الحكم بالامور العقلية على الشيء لا يجب ان يكون مطابقا لما في الخارج بل يجب ان يكون مطابقا لما في نفس الامر باعتبار العقل وقد وقع في بعض
نسخ المتن هكذا وحكم الذهن على الممكن بالامكان اعتبار عقلي فيجب مطابقته لما في العقل وهو غير مستقيم لان حكم الذهن اعتباري عقلي
سواء كان بالامكان على الممكن او بغير الامكان على غير الممكن لان الحكم من المعقولات الثانية فلو كان كون حكم الذهن اعتباريا موجبا لوجوب اعتبار
مطابقته لما في العقل لكان جميع الاحكام يجب ان يكون مطابقا لما في الواقع وليس كذلك فان الحكم بالامور الخارجية على مثلها يجب ان يعتبر مطابقته لما في
الخارج والعبارة السقيمة ما اوردناه ولعل العبارة الاولى سهو وقع من الناسخين قال والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء التصديق لخفاء
التصور غير قادح أقول الممكن لما كان نسبة طرفي الوجود والعدم بالنسبة اليه على السوية احتاج في ترجيح احد طرفيه على الآخر الى مرجح يرجحه
فالحكم بان الممكن محتاج الى مرجح يرجح احد جانبيه على الآخر ضروري لا يحتاج الى برهان فان كل عاقل يتصور الممكن والحاجة حكم
بالضرورة انه محتاج الى المرجح قوله وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره انا اذا عرضنا
هذه القضية على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا التفاوت بينهما فان الاولى فيها خفاء بالنسبة الى الثانية
والتفاوت بينهما في الخفاء والظهور دليل على ان الاولى غير ضرورية تقرير الجواب ان الضروريات قد يكون التصديق بها خافيا

خافيا بسبب التصورات الواقعة فيه وخفاء التصديق بسبب خفاء التصور انه غير قادح في كونه ضروريا فان التصديق الضروري قد يتوقف
على تصور لم يكن حاصلا قال وللمؤثرية اعتبار عقلي أقول هذا جواب عن شبهة واردة على ان الممكن محتاج الى المؤثر تقرير الشبهة انه لو احتاج
الممكن الى مؤثر لكانت مؤثرية المؤثر في ذلك الاثر اما ان يكون وصفا ثبوتيا او لا والقسمان باطلان فالقول بالمؤثرية باطل اما بيان
بطلان الاول فلان المؤثرية لو كانت ثبوتية فاما ان يكون نفس المؤثر او الاثر او غيرهما والاول والثاني باطلان لانها نسبة بينهما
والنسبة مغايرة لكل من المنتسبين وكذا الثالث لانها لو كانت مغايرة لهما لكانت ممكنة ضرورة توقفها على المنتسبين وهما غيرها
والموقوف على الغير ممكن فيفتقر الى مؤثر ومؤثرية المؤثر فيه زائدة ويلزم التسلسل واما بيان بطلان الثاني وهو ان لا يكون ثبوتيا
فان المؤثرية نقيض اللامؤثرية التي يصح حملها على المعدوم والمحمول على المعدوم غير ثابت فيكون اللامؤثرية غير ثابتة فيكون المؤثرية
ثابتة تقرير الجواب ان المؤثرية امر اضافي اعتباري يثبت في العقل عند تعقل صدور الاثر عن المؤثر فان تعقل ذلك يقتضي ثبوت
امر في العقل هي المؤثرية كما في سائر الاضافات قال وللمؤثر مؤثرية في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم أقول
هذا ايضا جواب عن شبهة اخرى واردة على ان الممكن محتاج الى المؤثر تقريرها ان يقال ان المؤثر ان كان يؤثر في الاثر حال وجود الاثر
او حال عدمه فالاول باطل لامتناع تحصيل الحاصل وكذا الثاني لان حال العدم لا اثر ولا تأثير لان التأثير لا يكاد يعقل بدون الاثر
عن المؤثر فحينئذ لا اثر ولا تأثير وان كان مغايرا فالكلام فيه كالكلام في الاول تقرير الجواب ان المؤثر انما يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود
ولا من حيث هو معدوم قال فيلزم على هذا يلزم الواسطة وهو مح أجيب بانا لم نقل ان للماهية حالا غير حالي الوجود والعدم حتى
يلزم الواسطة بل نقول ان المؤثر مؤثر في الماهية من حيث هي لان الماهية من حيث هي موجودة او معدومة والماهية من حيث هي غير الماهية
من حيث هي موجودة او معدومة وان كانت لا تنفك عن احدهما قال فيقال اذا كان للماهية لا تنفك عن احدهما فتأثير المؤثر لا يخلو عن احدى
الحالتين فيلزم المحذور أجيب بانه ان اريد عدم خلو الاثر زمانا عن وجوده فليس يمتنع ان يؤثر المؤثر في الاثر زمان
وجوده لان المعلول لا يتأخر بالزمان عن العلة وان اريد به المقارنة الذاتية للاثر بالنسبة الى المؤثر فهو محال وح نقول
انما يؤثر فيه لا من حيث هو موجود او المعدوم قال وتأثير المؤثر في الماهية ويلحقه الوجود أقول هذا ايضا جواب عن شبهة ثالثة
واردة على ان الممكن محتاج الى المؤثر تقريرها ان المؤثر لا يؤثر في الماهية او في الوجود او في اتصاف الماهية بالوجود والاول باطل لان الماهية
لو كانت بتأثير الغير يلزم عدمها عند عدم ذلك الغير لما بالغير يلزم من ارتفاع الغير ارتفاعه فلو كان السواد سوادا بالغير
لزم ان لا يكون السواد سوادا عند عدم ذلك الغير وهو مح لان السواد يستحيل ان لا يكون سوادا سواء ارتفع الغير او لم يرتفع
وكذا الثاني وهو ان يكون تأثيره في الوجود مح والا لزم ان لا يبقى الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك التأثير وهو مح على ما مر وكذا
الثالث وهو ان يكون تأثيره في موصوفية الماهية بالوجود مح لوجهين الاول ان الموصوفية امر عدمي لانها لو كانت وجودية لكانت
قائمة بالماهية لامتناع ان يكون جوهرا ويلزم التسلسل ولو كانت عدمية امتنع ان يكون اثرا للغير الثاني انها لو كانت مستندة الى المؤثر
لكان تأثير المؤثر اما في ماهيتها او وجودها وكلاهما محال او في اتصافها بالوجود ويعود الكلام فيه تقرير الجواب ان تأثير المؤثر

في الماهية وتأثير فيها سواء تحققها لان الحقق وجودها لا متناع تحقق الوجود فوله تأثيره في الماهية رجح لان كون المعلول معلولا لو كان بالغير لوجب ان لا يكون المعلول معلولا عند عدم الغير قلنا تأثيره في الماهية سواء جعل المعلول محققا لا ان يجعل المعلول معلولا فكون المعلول بكون بالغير لا كون المعلول معلولا فيلزم من انتفاء الغير انتفاء كون المعلول لا انتفاء المعلول معلولا ولا فرض المعلول معلولا فقد وجب معلوليته بسبب الفرض وهو بالحقيقة شأن الفرض ومع ذلك الفرض يمتنع تأثير المؤثر فيه فانه يكون ايجادا للمفروض موجودا لا قبل ذلك الفرض فيمكن ان يوجد المؤثر المعلول على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقا عليه وهذا وقد عرفت الفرق بينهما

قال وعدم الممكن مستند الى عدم علته اقول هذا ايضا جواب اعتراض على ان الممكن محتاج الى المؤثر تقريره لا اعتراض لو افتقر الممكن بان يرجح احد طرفيه الى المؤثر لافتقر في ترجح طرف العدم الى المؤثر والتالي باطل لان المرجح لا بد له من اثر والعدم نفي محض فيستحيل استناده الى المؤثر تقرير الجواب ان عدم الممكن المتساوي الطرفين ليس نفيا محضا وعدم العلة ليس نفيا محضا بل كل من عدم المعلول الممكن وعدم علته يجوز ان يعلل الامر العقلي بالامر العقلي فيجوز ان يستند عدم الممكن المعدوم على العقلي المتميز احدهما عن الآخر في العقل فان العقل يحكم حكما ضروريا بان العلة رفعت فرفع المعلول فهذا استناد ارتفاع المعلول الى ارتفاع علته قال والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته اقول ذهب الحكماء والمتأخرون من المتكلمين الى ان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر وذلك لان علة حاجته الى المؤثر هو الامكان وهو حال البقاء حاصل لان الامكان للممكن ضروري واذا كانت العلة متحققة كان المعلول متحققا فيكون حال البقاء مفتقرا الى المؤثر لوجود علة الافتقار وهو الامكان قال والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث اقول هذا جواب دخل مقدر تقريره لو افتقر الباقي في حال بقائه الى المؤثر فالمؤثر اما ان يكون له فيه تأثير او لا يكون وكلاهما محال اما الاول فلان التأثير يستدعي حصول اثر فالذي يحصل منه اما ان يكون هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك واما ان يكون امرا جديدا والاول محال لامتناع تحصيل الحاصل والثاني ايضا محال لانه حينئذ يكون تأثير المؤثر في امر جديد لا في الباقي وقد فرضنا انه اثر في الباقي هف واما الثاني وهو ان لا يكون له فيه تأثير فهو ايضا باطل لانه ح لا يكون هناك اثر لامتناع حصول الاثر بدون التأثير واذا لم يحصل فيه منه اثر كان مستغنيا عن المؤثر وقد فرضنا افتقاره اليه هف تقرير الجواب ان المؤثر حال البقاء يفيد اثر البقاء وهو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك بل امرا جديدا وهو بقاء الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك وبه صار باقيا فلا يلزم ان لا يكون تأثيره في الباقي حتى يلزم خلاف الفرض لان الباقي هو الوجود الاول المتصف بصفة البقاء اي الاستمرار فلا يلزم من تأثيره في امر جديد غير الوجود الاول عدم تأثيره في الوجود الاول المتصف بالبقاء لان عدم تأثيره في المطلق لا يستلزم عدم تأثيره في المقيد قال ولهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن ولا يمكن استناده الى المختار اقول اي ولاجل ان الممكن محتاج الى المؤثر جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن المؤثر الموجب فان الشيء المستند الى المؤثر انما يستند اليه بسبب انه ممكن بحسب ذاته ومفهوم كونه الموجب ممكنا واجبا بغيره ولا يمتنع ان يكون الواجب الوجود بغيره دائما فيكون مستندا الى الغير فالقديم الممكن الواجب بالغير جاز ان يستند الى مؤثر موجب ولا يمكن استناد الممكن القديم الى المؤثر المختار لان المختار انما يفعل بالقصد والاختيار والقصد انما يتوجه الى تحصيل شيء معدوم لامتناع توجه القصد الى الموجود والا لكان تحصيلا للحاصل وهو ممتنع والشيء المعدوم الذي

الذي يتوجه القصد الى تحصيله يكون حادثا لانه حدث بعد العدم فلا يكون تأثيره في القديم فلا يمكن استناد القديم اليه ولا قديم سوى الله تعالى لما سيأتي اقول ذهب الحكماء الى ان الموجودات الممكنة كلها محدثة حدوثا ذاتيا فان القديم الذي يكون بازاء الحدوث الذاتي لا يكون عندهم سوى الله تعالى واما القديم الذي بازاء الحدوث الزماني فعندهم هو المواد والعقول والنفوس السماوية والافلاك بذواتها وصفاتها المعينة الا حركاتها فان كل واحد من حركاتها مسبوقة بحركة اخرى لا الى اول لها والاجسام العنصرية بموادها وصورها الموجودات محدثة ولا الاشاعرة فالواجب الممكنات محدثة بالحدوث الزماني والقديم هو الله تعالى والصفات فمن جعلها مغايرة للذات جعلها قديمة ومن جعلها غير مغايرة لم يجعلها قدماء لان القدماء عندهم اشياء متغايرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغاير الا في الذوات لا في الصفات فلا يقولون بالتغاير ولا في الصفات مع الذات والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء واما الحرنانيون فذهبوا الى ان خمسة من القدماء اثنان حيان فاعلان وهما البارى والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء وذهب المصنف الى انه ليس في الوجود قديم سوى الله تعالى لما سيأتي من ان كل ما سوى الله تعالى من الموجودات ممكن وكل ممكن حادث قال والقدم والحدوث اعتباريان ولا يلزم ابطال التسلسل اقول ذهب الحكماء الى ان كل حادث مفتقر الى مادة ومدة لانا نقول الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس تعقلها الواحد في الآن الذي يوجد بها ما هو قبل وما هو بعد معا بل قبلية قبل لا يثبت ذلك القبل مع البعد بل يزول عند تجدد البعد وليس تلك القبلية هي نفس العدم فان العدم كما صح ان يكون قبل فقد صح ان يكون بعد والقبلية تمتنع ان يكون بعد ولا ذات الفاعل فان الفاعل قد يكون بعد وقد يكون قبل فهي شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم وهو غير قار الذات متصل اذ لو لم يكن متصلا لكان مركبا من آنات متتالية وهو باطل اذ من الجائز ان نفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث فيكون بين ابتداء الحركة وحدوث هذا الحادث قبليات وبعديات متجددة متصرمة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات متصلة اتصال المسافة والحركة فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو الزمان فوجود القبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان دال على وجوده وهو الزمان فان الزمان هو الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان معا لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبلية لا تجامع البعد لكن لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية للشيء بسبب الزمان واما الزمان فليس بسبب شيء بل ذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشيء آخر فاذن ثبوتهما لما سواه بواسطته وهو الزمان ومما يقال فان قيل لا توجدان الا باعتبار العقل لان العقل يخبر عن الزمان الذي يجمعهما القبلية والبعدية لا يوجدان في الاعيان فكيف يوجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل للشيء دليل على وجود موضوعهما بالذات اعني الزمان مع ذلك للشيء فلا يمكن الاستدلال بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه قبل القبلية ليست بموجودة في الخارج والا لكانت موجودة فيه القبلية الواحدة قبل موجود آخر بقبلية اخرى ويتسلسل اجيب بان القبلية من الاعتبارات العقلية فهي من حيث انها قبلية لا تكون

مختص بزمان بل بهذا الاعتبار يكون قبلية لشيء ومن حيث انها في زمان معين كان حكمها حكم سائر الموجودات في لحوق قبلية اخرى يعتبرها
الذهن ولا يتسلسل بل ينقطع عند انقطاع اعتبار العقل وقيل ايضا ان القبلية والبعدية اضافيان فيجب ان توجدا معا فلا يمكن عدم
الجامعة وقد قيل انهما لا يجتمعان هذا اجيب بانهما اضافيان عقليان فيجب ان يوجد موضوعهما معا في العقل ولا يجب ان يوجدا معا
في الخارج قيل لو اتصف عدم الحادث بالقبلية لزم اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية وهو محال اجيب بان عدم الحادث ليس نفيا
محضا لانه عدم مقيد بشيء بل امر معقول والقبلية ايضا عقلية فيجوز عروض القبلية الاعتبارية لعدم الحادث الذي هو امر معقول
ثابت في العقل قيل لو اجزاء الزمان بعضها سابق على البعض بهذا السبق المذكور في عدم الحادث فلو اقتضى هذا السبق الزمان
يلزم ان يكون للزمان زمان آخر اجيب بان عروض هذا السبق لاجزاء الزمان لذاتها لا بسبب زمان آخر لان الزمان متقض لذاته
فلا حاجة في عروض السبق لبعض اجزائه الى عروضه لشيء آخر بخلاف غير الزمان قيل لا يجوز عروض السبق لبعض اجزاء الزمان
لذاته وذلك لان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر وان لم يكن متساوية
في الماهية كان انفصال كل جزء عن الآخر لماهيته فتكون اجزاء الزمان منفصلا بعضها عن البعض فلا يكون الزمان متصلا
واحدا بل مؤلفا من آنات وايضا لو جاز عروض القبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان في اجزاء الزمان من غير زمان يغايرها لجاز
عروض القبلية لعدم الحادث من غير زمان يغايره قال اصل عروض القبلية والبعدية لاجزاء الزمان من غير زمان مغاير يمكن
بان يكون كل جزء من اجزاء الزمان مسبوقا بجزء آخر فلا احتياج الى اعتبار زمان آخر مغاير له فان المعنى بكون اليوم متاخرا عن الامس
انه غير حاصل عند حصول الامس ولا اذا كان للحوادث اول لا يمكن اعتبار كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان لانه لو كان
حادث قبل جميع الحوادث لم يمكن ان يكون عدم هذا الحادث الاول قبل وجوده لانه لو لم يكن شيء عند عدمه فلا يمكن ان يشار الى شيء قبله
حتى يقال انه ما كان حاصلا عند حصوله احدث بان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس ليس هو انه لم يوجد كان هذه المعية اضافة عارضة
مغايرة لذاتهما وكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس ودخ يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد
معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس فلفظ كان مشعر بزمان يقتضي زمان وذلك يقتضي ايضا ان يكون للزمان زمان آخر
والقول بعينية الزمان للحركة ايضا يقتضي مثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان آخر والجواب ان ماهية الزمان الذي اتصال التجدد والتقضي بعض
وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فلا يكون للزمان اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم وتاخر قبل التجزية فاذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر
يعرضان لها لذاتها لا بسبب تصور عروضها لغير الاجزاء حتى يتغير الاجزاء بسبب التقدم والتاخر العارضين لها بحسب تصور عروضها
لغيرها متقدما ومتاخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار
لا لشيء آخر وهذا الحرف معنى التقدم والتاخر الذاتيين له ولما كان حقيقة غير عدم الاستقرار كان لها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما
يصير متقدما ومتاخرا بتصور عروضها لعدم الاستقرار وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره
فانا اذا قلنا اليوم وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متاخر عن امس لان نفس مفهومهما يشتمل على هذا التاخر لا اذا قلنا العدم

والعدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما ولا المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان التي
هي بين شيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان هي معنى في ذلك الشيء والاخرى تقتضي نسبتين
لشيئين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان ما ولذلك لا احتياج في الاولى الى زمان يغاير الموصوف بالمعية وتحتاج
في الثانية اليه ولا افتقار للحادث الى المادة فلان كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود والا لزم الانقلاب فكان امكان
وجوده حاصلا قبل وجوده وليس ذلك الامكان هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون الشيء غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه
والسبب في كونه غير مقدور عليه كونه ممكنا في نفسه فلو كان هو قدرة القادر عليه لكان لنا ان قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه
غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه وانه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه وهذا ظاهر
فقد بان انه غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس الامكان شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي يكون للشيء بالقياس
الى وجوده كما يقال الجسم يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فيكون الامكان امرا
معقولا بالقياس الى شيء آخر فهو اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه
امكان وجود وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس
الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا او مادة بالقياس اليه ان كان الحادث صورة وايا ما كان
فالحادث مسبوق بمادة لان الموضوع هو الجسم وهو لا ينفك عن المادة واعلم ان الامكان لا بد وان يكون بالاضافة الى وجود
والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض ولا بالذات كوجود البياض والامكان بالقياس الى الوجود بالعرض لا ان يكون الشيء
بالقياس الى وجود شيء آخر له كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض اما بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الهواء يمكن ان يصير
ماء والمادة يمكن ان تصير موجودة بالفعل وجميع هذه الامكانات تحتاج الى موضوع موجود معها ويوصفها ذلك الامكان بالقياس
الى وجوده بالذات فهو امكان للشيء بالنسبة الى وجود نفسه فلا يحتاج الا ان يوجد ذلك الشيء بلا موضوع او بلا مادة او مع مادة كالبياض
والصورة والنفس ولا شك ان هذه الامكانات ايضا محتاجة الى موضوع يكون حاملا امكان وجود ذلك الشيء والا لا يكون كذلك
بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا
بالامكان الحامل كما مر والامكان لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع لا علاقة له بشيء ولا يجوز ان يكون الامكان قائما بنفسه لما عرفت
انه اضافي يفتقر الى موضوع فلا يجوز ان يكون امكان ذلك الشيء قبل وجوده فلا يكون ذلك الشيء حادثا فان كان موجودا يكون دائم
الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنعا فثبت ان امكان الحادث قبل وجوده متعلق بمادة ويعبر عنه بالقوة فيقال وجود هذا الحادث
متمادية بالقوة قيل ان الامكان امر عقلي فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج اجيب بان الامكان امر عقلي متعلق بشيء خارجي مادي
من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس موجودا في الخارج اذ ليس في الخارج شيء هو امكان بل امكان وجوده في الخارج ولتعلقه بذلك الشيء بل
باعتبار وجود ذلك الشيء في الخارج ومن موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود وله امكان آخر ينتزع العقل وينقطع التسلسل

الاعتبار وفيه نظر اذ لا نم انه يصح تعلقه بالشيء الخارجي بل ربما يكون موضوعه في الخارج وانما يلزم ذلك لو كان في الخارج متعلقا ولو لا ان الامكان

تعلقه الذهن فلا فضل لان الامكان للحادث لا يجوز ان يكون فيه لان الحادث قبل وجوده ممتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان نفي الشيء

لا يجوز ان يكون حاصلا لغيره اجيب بان الامكان الحادث قبل وجوده حال في موضوعه كامكان الحادث ودوقه متعلقا بالموضوع كالامكان

موجود ايضا متعلقا بالموضوع فيكون صفة للموضوع من حيث هو متعلق به وصفة للحادث من حيث ان امكان الوجود بالقياس اليه

فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة للمضاف اليه ولما كان وهو الحادث لم يكن الا متعلقا بغيره لم

يمتنع ان يقوم امكانه بذلك الغير ولقايل ان يقول انا اجاز ان يكون محل امكان الحادث الموضوع باعتبار انه قابل له فلم لا يجوز ان يكون

محل امكان الحادث الفاعل باعتبار انه فاعل له بل هذه اولى لان نسبة الفاعل الى وجود المعلول اقوى واشد من نسبة القابل الى وجوده فان قيل

لو كان الامكان قايما بالفاعل لكان القدرة معللة به لانه يكون الامكان عبارة عن القدرة قلنا كون الامكان قايما بالفاعل لا يقتضي ان

يكون عين القدرة فان كون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث غير كونه قادرا عليه فيوجه تعليل القدرة عليها بالامكان وقيل

ان كل حادث فله امكانان احدهما الامكان الذاتي وهو امكان اللازم لماهيته والثاني الامكان الاستعدادي وذكر ان الحادث لا يكون

علته التامة دايمة والا لكان وجود عينها في بعض الاحوال دون البعض ترجيحا من غير مرجح ولا يكفي الامكان الذاتي في فيضانه عن

المبدأ القديم بل لا بد من حصول شرط آخر حتى يتم استعداده لقبول الفيض من المبدأ وهذا الاستعداد التام هو المسمى بالامكان الاستعدادي

وهو سابق عليه فاذن لا بد لكل حادث من سبق حدوث شيء آخر ليكون كل سابق مقربا للعلة الموجبة الى المعلول بعد بعدها عنه فلا بد لكل

الحوادث من محل يتحقق في الخارج ليتخصص الاستعداد بحدوث وجود الحادث دون حادث وذلك المحل هو المادة فاذن كل حادث مسبوق

بمادة والحاصل ان الامكان الاستعدادي لا الامكان الذاتي لا ان الامكان الذي يستند اليه المادة هو الذي يكون شبيها للمقدورية

ولا الامكان الذي يكون سببا للمقدورية هو الامكان الذاتي لا ما يتوهم ان الامكان الاستعدادي ايضا سبب لمقدورية الحادث لان الحادث

ما لم يتم استعداده وجوده امتنع صدوره عن القادر لانه لو صدر عنه لكان استعداده وجوده غير متوقف على شيء آخر فيكون استعداده

وجوده تاما وقد فرض غير تام هف ولا نسلم ان كل حادث لا بد ان يفتقر الى المادة وللمادة والا يلزم التسلسل لانه ان اريد بالحادث الحادث بالحدوث

الذاتي فهو ممنوع لان الحادث بالحدوث الذاتي لو كان مفتقرا الى المادة والمادة وللمادة ايضا حادثتان بالحدوث الذاتي فيفتقر

ايضا الى مدة ومادة غير متناهية ويلزم التسلسل وان اريد بالحدوث الحادث بالحدوث الزماني فلزوم التسلسل ممنوع وانما يلزم ذلك ان

لو كان المدة والمادة حادثين بالحدوث الزماني وهو ممنوع ولقايل ان يقول ان اردتم بكون الحادث مسبوقا بزمان كونه مسبوقا بزمان

موهوم مفروض فمسلم وان اردتم به كونه مسبوقا بزمان محقق موجود فممنوع وما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك ولا ما ذكر آخرا في بيان

كون الحادث مسبوقا بمادة فانما يتم على تقدير كون المبدأ موجبا ولما على تقدير كون الفاعل مختارا فلا قال والقديم لا يجوز عليه العدم لانه

بالذات او مستند اليه اقول القديم اعني الموجود الذي لم يسبقه العدم يستحيل ان يجوز عليه العدم وذلك لانه لا بد ان يكون واجبا

بالذات او لا والاول هو الواجب بذاته والواجب بذاته يمتنع عدمه والا يلزم انقلاب والثاني لا يجوز ان يكون مستندا الى المختار لان اثر

المختار لا بد وان يكون حادثا لامتناع توجه قصد الايجاد الى الموجود فيجب ان يستند الى الموجب وذلك الموجب لو كان واجبا لكان

عدمه فيستحيل عدم ما يستند اليه وان كان ممكنا فلا بد وان ينتهي الى الواجب بذاته لاستحالة الدور والتسلسل فيجب من دوام

وجوبه دوام ما يستند اليه فيستحيل عدم ما يستند اليه قال الفصل الثاني في الماهية ولواحقها وهي مشتقة عما هو وهي ما به يجاب

عن السؤال بما هو ويطلق غالبا على الامر المتعقل والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود والكل ومرادفي المعقول اقول لما فرغ

من مباحث الفصل الاول شرع في الفصل الثاني الذي هو في الماهية ولواحقها اعني الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والذاتي والعرضي

وغيرها فقال الماهية مشتقة عما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو وانما نسبت الى ما هو لانه يجاب بها عنه مثلا اذا سئل

عن زيد بما هو فما يجاب به عن هذا السؤال الحيوان الناطق والحيوان الناطق هو الماهية لزيد والماهية تطلق غالبا على الامر المتعقل

مثل المتعقل من الانسان والذات والحقيقة تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود والكل اي الماهية والذات والحقيقة والمعقولات

الثانية فانها امور تستند الى المعقولات الاولى من حيث هي في العقل ولم يوجد في الاعيان ما يطابقها مثل المعقول من الانسان والحيوان

يعرض له انه ماهية وليس في الاعيان شيء هو ماهية بازائه في الاعيان انسان او فرس او غير ذلك وكذا الحال في الذات والحقيقة قال وحقيقة

كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات والا لما صدق على ما ينافيها ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده وهي من حيث هي

انما هي فلو سئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شيء قبل الحيثية لا بعدها اقول ان لكل شيء فرض كليا او جزئيا حقيقة هو بها هو وهي

مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت او مفارقة مثل الانسانية من حيث هي انسانية مغايرة لجميع ما يعرض لها

من الاعتبارات لازمة كانت او مفارقة مثل الوجود والعدم والوحدة والكثرة والكلي والجزئي والعموم والخصوص الى غير ذلك من

الاعتبارات فان الانسان في نفسه لا موجود ولا معدوم ولا واحد ولا كثير ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص اي لا يدخل شيء منها

في مفهومها وان كان لا يخلو عنها ولو دخل احد هذه الاعتبارات في مفهومها لما صدق الانسان على ما ينافيه مثلا لو دخل الوجود في مفهوم

الانسان لما صدق الانسان على الانسان المعدوم ولو دخل المفهوم في مفهومها لما صدق على الانسان الكثير وكذا لو دخل الجزئي والخصوص

في مفهومها لما صدق على الكلي والعام فالماهية في نفسها شيء ومع احد هذه الاعتبارات شيء آخر ولا يصدق احد هذه الاعتبارات عليها

الا بضم زايد ولا كونها ماهية فيذاتها فان الانسان انسان بذاته لا بشيء آخر ينضم اليه والانسان واحد لا بذاته بل بضم صفة الوحدة اليه

والماهية اذا اخذت مع عارض يكون مقابلة للماهية مع ضد ذلك العارض مثلا اذا اخذ الانسان مع الوحدة يكون مقابلا للانسان

مع الكثرة وكذا اذا اخذ مع الخصوص يكون ضدا للانسان مع العموم والماهية من حيث هي هي ليست الا الماهية فان الانسان من حيث

ليس الا الانسان فان سئل عن الانسان مثلا بطرفي النقيض هل الانسان الف او ليس بالف فلا يمكن الجواب الا بالسلب اي ليس كذا الا

السلب قبل الحيثية لا بعدها اي الجواب بان الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا شيء من الاشياء ولا الجواب بان الانسان من حيث هو انسان

ليس بالف فان هذه الصيغة قد يكون للايجاب العدولي بصير معنى قولنا الانسان من حيث هو انسان هو ليس بالف اي شيء هو ليس

بالف وهذا غير مستقيم فان الانسان من حيث هو انسان ليس الا الانسان بخلاف الصيغة الاولى فانها لا يكون الا للسلب ويكون المعنى

الانسان ليس من حيث هو انسان بالقوة ولا يلزم ان يكون من حيث هو الا لو هذا لو اسيلنا عن الانسان هل مفهوم مفهوم الف او ليس
وانما اسلنا هل هو موصوف بالالف او ليس فانه يجاب بانه موصوف بالالف على تقدير اتصافه به وان يقال انه ليس بموصوف على تقدير عدم
المضاف به وقد يوجد الماهية مجردة عنها ما عداها بحيث لو انضم اليها شي لكان زايدا اولا يكون مقولا على ذلك المجموع وهو الماهية بشرط
لا شي وهو كلي طبيعي موجود في الخارج وهو جزء من الاشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه والكليات العارضة للماهية يقال لها
كلي منطقي والمركب عقلي وما يوجد فيها في ضمن اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة اقول الماهية قد يوخذ تارة من حيث هي مجردة
عنها جميع ما عداها بحيث لو انضم اليها شي منه لكان زايدا عليها وح لا يكون الماهية الماخوذة على هذا الوجه مقولا على المجموع الحاصل من
الماهية الماخوذة على هذا الوجه ومن الزايد فانه بهذا الاعتبار يكون المجموع مركبا منها ومن الزوايد وما يتركب الشي منه ومن غيره يمتنع ان
لا يكون محمولا على الشي والماهية بهذا الاعتبار يسمى المجردة والماهية بشرط لا شي والماهية بهذا الاعتبار لا توجد في الخارج لان الوجود الخارجي
ايضا من العوارض وقد فرضت مجردة عنها ولا توجد ايضا في الذهن لان الوجود الذهني ايضا من العوارض الا ان يعني بالتجرد
التجرد بحسب اللواحق الخارجية فقط وح يكون موجودة في الذهن وقد يوخذ الماهية من حيث هي هي من غير التفات الى ان يقارنها شي
اولا بل يلتفت الى مفهومها من حيث هو هو وتسمى الماهية لا بشرط شي والكلي الطبيعي وهو موجود في الاعيان لانه جزء من الشخص الموجود في
الخارج فالموجودة لا الماهية من حيث هي فيكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج او الماهية مع قيد وبعود الكلام فاما ان ينتهي الى الماهية
من حيث هي فيحصل المطلوب او لم ينته وح يلزم التسلسل وهو محال والا يلزم ان يكون الشخص مركبا من امور غير متناهية بالفعل وعلى
تقدير جواز التسلسل يلزم المطلوب لانه اذا كانت الماهية من حيث هي مقيدة بالقيود الغير متناهية موجودة يكون الماهية موجودة
وح لا يكون معها قيد آخر والا لكان داخلا في القيود الغير المتناهية وخارجا عنها والمراد ان لا يكون جملة القيود وهي
ح نفس لم لا يكون معها قيد آخر فيكون الماهية من حيث هي اعني الكلي الطبيعي موجودا في الخارج وهو مجموع الحاصل منه ومما
يضاف اليه من القيود والكلي الطبيعي هو الطبيعة التي لو حصلت في العقل عرض لها الكلي لان الكلي لا يعرض لها في الخارج اذ ليس يمكن
ان يكون امر موجود بعينه في كثيرين فان الانسانية التي في زيد لو كانت بذاتها الموجودة لا بغيرها موجودة في عمرو وكان ما يعرض
لانسانية في عمرو لا محالة يعرض لها وهي في زيد فيلزم من هذا ان يكون ذات واحدة قد اجتمع فيها الضدان فليس يمكن ان يعرض
الكلي للطبيعة الموجودة في الخارج بل لو حصلت في العقل يعرض لها الكلي فالمعقول من الكلي الطبيعي هو الكلي ليس كلية الصورة العقلية
الا انها في العقل فانها بهذا الاعتبار صورة جزئية في نفس جزئية فهي بهذا الاعتبار تكون جزئية بل باعتبار مطابقتها لكثيرين
هو الكلي ويجوز ان يكون شي واحد باعتبار كليا وباعتبار جزئيا والمراد بالمطابقة انها لو سبق الى النفس اي واحد من تلك
الكثيرة قبل هذه الصورة بعينها واذا سبق واحد فتاثر النفس منه بهذه الصورة لم يكن ما عداه تاثير في النفس بصورة
اخرى ولا يستتبع في النفس غير الذي قد حصل اولا فالاثر الحاصل منه هو تلك الصورة بعينها فهذه هي المطابقة والصورة العقلية
بهذا الاعتبار هو الكلي ولها باعتبار انها صورة في نفس فهي جزئية متخصصة مندرجة تحت كلي آخر صادق على هذه الصورة وصورة اخرى

اخرى في تلك النفس او في نفس غيرها والكلي الصادق على هذه الصورة باعتبار هذه الصورة ان نسبتها الى تلك الصورة التي في النفس وغيرها
الصورة نسبتها الى امور خارجة عن النفس من الصور فانه لما كانت الصورة من حيث هي صورة في النفس جزئية مندرجة تحت كلي كان
ذلك الكلي ايضا صورة عقلية وتلك الصورة ايضا بهذا الاعتبار صورة جزئية مندرجة تحت كلي آخر وهلم جرا ويلزم التسلسل اجيب بان
التسلسل انما يلزم ان لو اعتبر العقل الصورة من حيث هي صورة في نفس جزئية وليس يلزم ان يعتبر العقل كل صورة معقولة على هذا الوجه
فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل كما في ساير الاعتبارات والصورة العقلية نفسها شي وكونها كلية شي آخر والكلي من حيث هو كلي
شي ومن حيث هو انسان او فرس شي آخر فالكلي من حيث هو كلي اعني نفس تصور من وقوع الشركة فيه من غير ان يشير الى مفهوم الى
الانسان او فرس فانه حد الانسان او الفرس غير حد الكلي ولا داخل في حد الكلي لكن الكلي يعرض لهذا الانسان وهو طبيعي والكلي العارض
هو الكلي المنطقي لانه يبحث عنه المنطقي لان المنطق يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان يشير الى الطبيعة من الطبايع والمركب من الماهية
اي الصورة العقلية والكلي العارض لها هو الكلي العقلي ولو سمي الماهية لا بشرط شي الطبيعة والصورة الحاصلة منها في العقل كليا
طبيعيا لكونها منسوبة الى الطبيعة ومعروضة للكلي لكان انسب والذين يسمون معروض الكلي بالكلي الطبيعي لم يكنهم ان يستمروا على هذا
الاصطلاح لانهم حكموا بان الكلي الطبيعي موجود في الخارج ومعروض الكلي هو الصورة العقلية وهي غير موجودة في الخارج والكلي المنطقي
عبارة ذهني وهو من المعقولات الثانية لانه يعرض للصورة العقلية ولم يكن في الخارج صورة تطابقها اذ ليس في الخارج شي هو كلي واذا كان
الكلي المنطقي ذهنيا يكون الكلي العقلي ذهنيا لكونه مركبا منه ومن الصورة العقلية فهذه اي الكلي المنطقي والكلي الطبيعي والكلي العقلي
عبارات ثلثة تحصل في كل ماهية معقولة والماهية اذا اخذت بشرط ان يكون معها شي يسمى ماهية مخلوطة والماهية بشرط شي وهي
موجودة في الخارج والمخلوط والمجرد متباينان وهما مندرجان تحت الماهية لا بشرط شي وآكل الماهية منها بسيط وهي ما لا جزء له ومنها
مركب وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة ووصفان اعتباريان متنافيان وقد يتضايفان وبتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبار
تنافض اقول كل الماهية ان بسيط وهي ما لا جزء له او مركبة وهي ما له جزء وكل منهما موجود بالضرورة اما المركبة فوجودها ظاهر كالانسان
والحيوان وغيرهما من المركبات واما البسيط فلان المركبة لا بد وان ينتهي التحليل الى البسايط والا يلزم تركبها من اجزاء غير متناهية
بالفعل وهو محال وبتقدير تسليمه فالمطلوب حاصل وذلك لان كل كثرة فلا بد فيها من واحد بالفعل فذلك الواحد لا يجوز ان يكون منقسما
بالفعل والا لم يكن الواحد بالفعل واحدا بالفعل ولا يجوز ان يكون منقسما بالقوة والا يلزم ان يكون الماهية الموجودة بالفعل متقومة
باجزاء لم توجد الا بالقوة وهو محال فان اجزاء الشي يجب ان يكون حاصلة مع الشي بالفعل ووصفا البسيط والمركب اعني البساطة
والتركيب من الامور الاعتبارية لانهما عارضان للمعقولات من حيث هي في العقل ولم يوجد في الخارج شي هو بساطة او تركيب بل ما في الخارج
انسان او فرس او جسم جمادي او غير ذلك فاذا حصل واحد منها في العقل يعرض له البساطة او التركيب وكل منهما مناف للآخر
اذ لا يجوز ان يكون شي واحد بسيطا ومركبا معا لانه ح كان له جزء وح يكون مركبا وليس له جزء وح يكون بسيطا وليس
بمركب والبسيط والمركب قد يوخذان من حيث انهما متضايفان والبسيط المتضايف هو الذي يكون بسيطا بالقياس الى مركب

مخصوص بان يكون جزأ بالنسبة الى كل المركب فان الجزء بسيط بالنسبة الى الكل وان كان الجزء جزأ آخر فباعتبار الكل بسيط اضافي
وباعتبار ان له اجزاء مركب حقيقي واذا كان الجزء بالنسبة الى الكل بسيطا متضايفا يكون الكل بالنسبة اليه مركبا متضايفا واذا اخذ البسيط
والمركب متضايفين فبينهما كساوي في العموم والخصوص مع اعتبارهما عما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين يعني اذا اعتبر البسيط
الاضافي بالنسبة الى البسيط الحقيقي يكون البسيط الاضافي اعم من البسيط الحقيقي لان كل بسيط حقيقي يصدق عليه انه بسيط بالقياس
الى المركب وليس كل ما هو بسيط بالنسبة الى المركب فهو بسيط حقيقي لجواز ان يكون ما هو بسيط بالنسبة الى المركب الحقيقي مركبا والمركب
لا يكون بسيطا حقيقيا وكذا اذا اعتبر المركب الاضافي بالنسبة الى المركب الحقيقي بينهما كس في العموم والخصوص اي يكون المركب الحقيقي اعم من
المركب الاضافي لان كل مركب اضافي صدق عليه ان له اجزاء فيكون مركبا حقيقيا وليس كل ما هو مركب حقيقي يصدق عليه انه مركب اضافي لجواز
جواز ان لا يعتبر اضافته الى جزء فلا يكون مركبا اضافيا فاذا كما يتحقق احتياج المركب فكذا في البسيط اقول اي كما يتحقق حاجة المركب
الى جاعل كذلك يتحقق حاجة البسيط الى جاعل وذلك لان البسيط قد يكون ممكنا وكل ممكن محتاج الى جاعل وقيل ان البسيط غير مجعول
لانه لو كان مجعولا لكان ممكنا والامكان نسبة والنسبة تقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا يكون البسيط بسيطا هف
والجواب انه لا يلزم من عروض الامكان للبسيط الاثنينية فيه لان الامكان يعرض لماهية البسيط بالقياس الى وجوده والوجود خارج عن حقيقته
فلا يلزم الاثنينية فيه فاذا وما يقوم بانفسهما وقد يفتقر الى المحل والمركب مركب عما تقدم وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج
الغني عن السبب فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غني فيحصل فواصل ثلث واحد منها كذلك وانتفاء اعم اقول كل واحد من المركب والبسيط
قد يقوم بنفسه اي لا يفتقر بتقومه الى محل يقوم به وقد يفتقر الى محل يقوم به فالبسيط الذي يقوم بنفسه الواجب والبسيط الذي
يقوم بغيره النقطة والمركب الذي يقوم بنفسه الجسم والمركب الذي يقوم بالمحل السواد والمركب ملتئم من امور كل واحد منها علة ناقصة
لتقومه وعدمه علة لعدم الكل تامة فالاجزاء تتقدم على المركب في الوجود الخارجي ان كان المركب خارجيا وفي الوجود الذهني ان كان المركب
ذهنيا ضرورة تقدم العلة على المعلول في الوجود الخارجي ان كانت علة في الخارج وفي الوجود الذهني ان كانت علة في الذهن وكذا
يتقدم الجزء على المركب في العدمين اي الخارجي والذهني لكن بالنسبة الى جزء واحد فان الكل لا يتحقق الا بعد تحقق جميع اجزائه وينعدم بانعدام
جزء واحد اي جزء كان وتقدم الجزء على الكل علة يغني الجزء عن سبب آخر يحقق عند تحقق الكل لان الجزء لما كان متقدما على الكل في تحقق الكل
ولا بد ان يتحقق الجزء اولا فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد يحققه لامتناع تحصيل الحاصل فالغني عن السبب الجديد ان اعتبر في الجزء الخارجي
يسمى الجزء الغني عن السبب وان اعتبر في الجزء الذهني يسمى الجزء البين الثبوت فيحصل للجزء خواص ثلث الاولى كونه متقدما على الكل الثانية استغناؤه
عن سبب جديد والاولى اخص من الثانية لان كل ما هو متقدم على الشيء يستغني عن سبب جديد وليس كل ما هو مستغن عن سبب جديد يجب تقدمه فان
فان الاولى هي حصول الموصوف بالتقدم من غير سبب جديد والثانية هي الحصول من غير سبب جديد اعم من ان يكون موصوفا بالتقدم
اولا ولا شك ان المطلق اعم من المقيد الثالثة امتناع رفعه عن المركب اي اذا تصور الجزء مع المركب امتنع العقل عن سلب الجزء عنه والخاصة
الاولى منعاكسة اي كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على الكل فهو جزء لان العلل الفاعلية متقدمة على الكل المركب وليست بجزء له

بجزوله لانا نقول المراد بالتقدم ان يكون نتقوم به لا منه وح يندفع ما ذكرتم لان الجزء متقدم على المركب بمعنى تقوم المركب به فكل ما يتقوم
به المركب فهو جزء ولا عكس فلا ينتقض بالعلة الفاعلية والخاصتان الاخريان اضافيتان لان اللوازم القريبة صدق عليها هاتان
الخاصتان مع انها ليست باجزاء فيكونان اعم من الجزء بخلاف الخاصة الاولى فانها مساوية له قال ولها باعتبار ما بعض الاجزاء الى
البعض ولا يمكن شمولها باعتبار واحد اقول المركب الذي له وحدة حقيقية لاجزائه يكون كل واحد من اجزائه مستغنيا عن كل واحد من
الاجزاء الباقية والا لامتنع ان يحصل منها ماهية واحدة كالحجر الموضوع الى جنب الانسان والحجر الموضوع الى جنبه ماهية مركبة واحدة
وهذا ضروري وايراد المثال للتوضيح لا للاستدلال به فانه دعا في التصديق الضروري لخفاء تصوره اطرافه فيورد مثال يتضح به
التصديق ولا يمكن ان يكون كل واحد من الاجزاء محتاجا الى كل واحد من الاجزاء الباقية من الجهة التي احتاج اليه فيها والا لزم الدور
واليها اشار بقوله ولا يمكن شمولها باعتبار واحد اي لا يمكن شمول الحاجة لجميع الاجزاء بان يكون كل واحد منها محتاجا الى غيره باعتبار واحد
اي لا يمكن شمول الحاجة لجميع الاجزاء بان يكون كل واحد منها محتاجا الى غيره باعتبار واحد بان يكون كل متوقفا على غيره من الجهة التي يتوقف
عليه من تلك الجهة بل الدور لانه يكون البعض منها محتاجا الى الباقي من غير احتياج الباقي اليه كالهيئة الاجتماعية للعشرة وآحادها فان الهيئة
الاجتماعية مفتقرة الى الباقي من غير عكس او يكون كل واحد منها محتاجا الى الكل والاخر الى الباقي من جهة غير الجهة التي احتاج اليه فيها كالمادة
والصورة للجسم فان المادة محتاجة في وجودها الى الصورة والصورة محتاجة في تشخصها الى المادة بان يكون المادة قابلة لتشخص الصورة
اجزاء الماهية اما ان يكون متميزة في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود مستقل غير وجود الآخر
كالمادة والصورة للجسم او يكون متميزة في الذهن غير متميزة في الخارج بان لا يكون لكل منها وجود مستقل في الخارج بل يكون كل منها في الخارج
هو بعينه جزء الآخر وجزء المركب بعينه جزء الاجزاء كالجنس والفصل بالنسبة الى النوع ومعنى كونهما جزئين للماهية من كونهما جزئين في الذهن
وهذا لا يحمل فيها على الجزء باللواطئة ضرورة امتناع حمل الجزء على الكل هو هو وذلك كالسواد الذي يشارك البياض في اللون الذي هو جنسهما
ويمتاز عنه بفصل هو قابض البصر فان جعل لونا في الخارج هو جعله سوادا وكذا جعله قابضا للبصر هو جعله لونا وسوادا وكذا لما حمل
عليه هو هو وقد يجعل فصله يكون في الذهن فقط ولو كان للون وجود مستقل ولقابض البصر ايضا وجود آخر جاز ان يتصل كل
باللون اذ ليس واحد من الفصول المختصة بعينه شرطا لوجود اللون لانه لو كان شرطا لما امكن اللون مع ما يضاد ذلك الفصل او سائر
ما دام يكن واحد من الفصول بعينه شرطا لوجود اللون ولم يوجد غيره وجود الفصل الخاص بجواز ان الفصول بدلا بان يبقى اللون
مع زوالها لعدم بقيته ويعترض بخصوص الموقتية للبصر فالتالي باطل والمقدم مثله وتقابل لزوم الملازمة فانه يجوز ان يكون اللون
المغاير للفصل في الوجود مشروطا في وجوده الخارجي بالفصل الخاص فينتفي بانتفاء الفصل وعلى تقدير تسليم الملازمة يمنع انتفاء التالي
وقيل ان جنس السواد المحسوس لا يتميز عن فصله في الخارج لانه لو تميز وجود جنسه عن وجود فصله فان كان كل منهما محسوسا يلزم
ان يكون احساسنا بالسواد احساسا بمحسوسين وان كان واحد منهما محسوسا والمحسوس هو السواد فيلزم ان يكون احد الضدين داخلا في
طبيعة الآخر وهو مح وان لم يكن واحد منهما محسوسا فعند اجتماعهما ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا وان حدثت

تلك الهيئة معلولة لاجتماع الجنس والفصل فتكون خارجة عنهما عارضة لهما فلا يكون التركيب في السواد المحسوس بل في فاعله وقابله
وفيه نظر اذ الظاهر ان حدوث هيئة محسوسة يلزم ان يكون عارضة لهما وانما يلزم ان لو لم يكن الهيئة حاصلة من مجموع الجنس والفصل وهو
ممنوع فلم لا يجوز ان لا يكون كل منهما محسوسا بانفراده فيكون مجموعهما هيئة محسوسة حادثة فلا يكون عارضة لهما بل متقوما بكل منهما فيكون
التركيب في نفسها لا في فاعلها وقابلها وايضا لو كان الجنس والفصل متغايرين في الوجود الخارجي لما كان الكل موجودا في الخارج يلزم ان لا يكون احدهما
محمولا على الآخر بالمواطاة ولا يكونان محمولين على النوع بالمواطاة اذ معنى ان يكون الشيء هو بعينه ما يكون متغايرا له في الوجود وهذا ضرورى
فان احد الموجودين لا يكون هو الآخر لا يقال لو كان تغاير الوجود في الخارج يقتضي امتناع الحمل بالمواطاة لكان التغاير في الوجود الذهني ايضا
مقتضيا لامتناع الحمل بالمواطاة فان احد الموجودين لا يكون بعينه الموجود الآخر فلا يكون الجنس متميزا عن الفصل في الوجود الذهني ايضا
لانا نقول التغاير في الوجود الذهني يقتضي امتناع حمل الجنس المقيد بالوجود الذهني على الفصل والنوع ولا يقتضي امتناع حمل الجنس مع
قطع النظر عن وجوده الذهني والخارجي فان قيل يعتبر هذا ايضا في الوجود الخارجي فان الجنس المحمول في الخارج هو الجنس مع قطع النظر
عن وجوده الخارجي اجيب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي انما هو في العقل لان الماهية من حيث هي لا تحصل الا في العقل
واذا تميز الجنس والفصل لا بحسب الوجود الخارجي فنقول الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية كالجسم والناطق
فتكون الماهية المركبة من الجنس والفصل مركبة في الخارج وقد لا يكونان كجنس العقل وفصله فتكون ماهية العقل مركبة في الذهن بسيطة
في الخارج ولا امتناع في ان تكون صورتان عقليتان منطبقتين على امر بسيط في الخارج قال ويقال اعتبر عموم العرض لها ومضايفه
فقد تتباين وقد تتداخل اقول اجزاء الماهية باعتبار عروض العموم لها ومضايفه اعني الخصوص تنقسم الى متداخلة والى متباينة
وذلك لان اجزاء الماهية لا تخلو اما ان يكون بعضها اعم من بعض او لا يكون والاول يسمى متداخلة والثاني متباينة والاجزاء المتداخلة
اما ان يكون بعضها اعم من البعض الآخر مطلقا او من وجه فان كان الاول فاما ان يكون العام متقوما بالخاص وحينئذ يكون العام جاريا
مجرى الموصوف والخاص جاريا مجرى الصفة او بالعكس فان كان الاول فالعام الجنس والخاص الفصل مثل الحيوان الناطق وان كان
الثاني فلا يكون ذلك التركيب من الجنس والفصل بل من الشيء وعارضه كالموجود المقول على المقولات العشر فانه متقوم بتلك الماهية
وعارض لها او يكون الخاص متقوما بالعام مثل النوع المعتبر المقيد بالعوارض المفارقة فانه اذا اعتبر مجموع مركب من النوع والاخير
والعوارض المفارقة تكون تلك العوارض اجزاء للمجموع المعتبر فيكون اخص من النوع الذي هو الجزء الاخير ومتقوم به كالانسان
المقيد بالضاحك او الكاتب او غير ذلك من الاعراض المفارقة وان كان الثاني وهو ان يكون بعض الاجزاء اعم من البعض الآخر من وجه
فمثل الماهية المركبة من الحيوان والابيض والاجزاء المتباينة لا تخلو اما ان يكون المركب منها مركبا من الشيء الماخوذ مع احدى علله الاربع
او من الشيء الماخوذ مع احدى معلولاته او من الشيء الماخوذ مع غير علله ومعلولاته فان كان الاول فاما ان يكون مع علته الفاعلية مثل
العطاء فانه فايدة مقرونة بالفاعل او مع علته المادية كالافطس الذي هو ذو تقعير في الانف او مع علته الصورية كالافطس ان جعلناه
اسما للانف الذي فيه تقعير او مع علته الغائية كالخاتم فانه اسم لحلقة مقرونة بما هو غاية لها وهو التختم بها في الاصبع وان كان الثاني فهو

فهو كالرازق والخالق وغير ذلك من الاسماء المشتقة وان كان الثاني فاما ان تكون كلها وجودية او بعضها وجودية وبعضها عدمية
فان كان الاول فلا يخلو اما ان تكون كلها حقيقية او اضافية او بعضها حقيقية وبعضها اضافية فان كانت كلها حقيقية فاما ان تكون
متشابهة او مختلفة فان كانت متشابهة فكالعدد من الآحاد وان كانت مختلفة فاما ان تكون معقولة او محسوسة فان كانت معقولة فكالجسم
المركب من الهيولى والصورة والعدالة المركبة من العفة والحكمة والشجاعة وان كانت محسوسة فكالبلقة من السواد والبياض
وان كان كلها اضافية فكالاقرب والابعد فانهما مركبان من اضافة عارضة لاضافة اخرى وان كان بعضها اضافيا وبعضها
حقيقيا فكالسرير فانه مركب من الخشب الذي هو موجود حقيقي ومن الترتيب الذي هو اضافي وان كان الثاني وهو ان يكون بعضها عدميا
وبعضها وجوديا فكالاول فانه مركب من وجودي وهو كونه مبدأ لغيره وعدمي وهو انه لا مبدأ له قال وقد يؤخذ مواد وقد
يؤخذ محمولة فيؤخذ الجنس والفصل وبالعكس اقول اجزاء الماهية قد تؤخذ من حيث انها مواد ويكون اجزاء حقيقية للماهية لا تحمل
عليها وقد تؤخذ من حيث انها محمولة عليها بالمواطاة ولا يكون اجزاء حقيقية لها بل انما يقال انها اجزاء لها فبالمجاز من حيث ان اللفظ الدال
عليها جزء للحد الدال عليها وتبيين ذلك في مثال فنقول ان الجسم قد يؤخذ من حيث انه مادة للحيوان ويكون جزءا حقيقيا له غير محمول عليه بالمواطاة
وقد يؤخذ من حيث انه محمول عليه بالمواطاة وجنس له فاذا اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط انه لا يدخل فيه وهو معنى غير
هذا وبحيث لو انضم اليه معنى غير هذا مثل حس او تغذ او غير ذلك كان معنى خارجا عن الجسم مضافا اليه فالجسم مادة غير محمول
على ما تحته وان اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا يتعرض لشيء خارج اصلا بل مع قطع النظر عما عداه كان محمولا
على كل نوع تحته وكذا الناطق والحساس والثاني قد يؤخذ على الوجه الاول فيكون موادا واجزاء حقيقية غير محمولة وقد يؤخذ على الوجه
الثاني فيكون محمولة لا يقال اذا قلنا الانسان جسم فان كان المراد به ان مفهوم الانسان بعينه مفهوم الجسم كان ذلك باطلا وان كان
المراد به ان الانسان موصوف بالجسم وهو ايضا باطل لان الجسم جزء من الانسان والجزء متقدم والصفة متأخرة وان كان المراد به امرا
آخر فلا بد من بيانه ليتصور فينظر في صحته وفساده لانا نقول المراد به امر ثالث وهو اتحادهما في الوجود فان الانسان مغاير للجسم
في الماهية لكنهما متحدان في الوجود والانسان هو الجسم من حيث هو لا بشرط في الوجود الاول قال وامتنع عروض الجسم للمقيد بالكل البعد
قيل لو جاز عروض الوجود الواحد لماهيتين لجاز قيام العرض الواحد بمحلين والتالي باطل وعلى تقدير جواز عروض الوجود الواحد لماهيتين
لا يجوز عروض الوجود الواحد لماهية الجزء والكل لان الجزء من حيث هو جزء له وجود متقدم على وجود الكل وذلك الوجود يمتنع ان يكون هو الوجود
الذي عرض للكل والا لامتنع ان يكون الجزء بذلك الوجود متقدما على الكل والا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال واذا كان ذلك
الوجود مغايرا للوجود العارض للكل فلو كان الجزء موجودا ايضا بالوجود العارض للكل لزم ان يكون للجزء وجودان وهو محال
اجيب بان جواز عروض الوجود الواحد لماهيتين لا يستلزم قيام العرض الواحد بمحلين فان الوجود ليس بعرض موجود متقوم في
الخارج كالموضوع بالنسبة الى العرض بل عروض الوجود لا يتصور الا في العقل فجاز عروضه للماهية المتقومة في العقل بامرين
قوله لا يجوز عروض الوجود الواحد لماهية الجزء والكل لان الجزء من حيث انه جزء له وجود متقدم على وجود الكل قلنا مسلم ان الجزء من حيث

هو جزء له وهو متقدم عليها وجودا لكل لكن الجزء من حيث هو جزء لا يكون محمولا على الكل حتى يلزم منه عروض الوجودين له بل الجزء من حيث هو جزء ومن حيث
مادة والمادة غير محمولة والمحمول من حيث هو محمول لا يكون له وجود مغاير لوجود الموضوع وبالجملة ان الجزء من حيث انه جزء يكون له وجود متقدم
ولا يكون محمولا ومن حيث انه محمول لا يكون له وجود غير وجود الموضوع ولا يلزم عروض الوجودين له هذا ولقد اعتبر الجزء من حيث انه محمول
فقد يعرض له انه الجنس او الفصل وذلك لان الجزء من حيث هو محمول اما ان يكون تمام الذاتي المشترك بين الماهية وما يخالفها في الحقيقة او لا والاول
يعرض له الجنس والثاني يعرض له الفصل وجميع الجنس والفصل واحد وذلك لانه لو لم يكن جعلهما واحدا لكان لكل منهما وجود مغاير لوجود الآخر
فلا يكون احدهما محمولا على الآخر بالمواطاة وهذا بين عند العقل ثم الجنس كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة اقول الجنس والفصل
اذا نسبا الى المادة والصورة كان الجنس اشبه بالمادة من الفصل والفصل اشبه بالصورة من الجنس وذلك لان الجنس لا يتقوم بالفعل
الا مقارنة الفصل كما ان المادة لا تتقوم بالفعل الا مقارنة الصورة والفصل علة لوجود الجنس على معنى ان طبيعة الجنس في العقل امر مبهم
لا يتحصل بنفسه قابل لان يكون اشياء كثيرة كل واحد من حيث هو هو محتاج الى ان يضيف الذهن اليه معنى زائدا يتحصل ويتعين به
ويكون هو احد هذه الاشياء بعينه فهذا الزائد هو الفصل وعليته بهذا المعنى لا يمكن منعها وتوهم كون الفصل علة لطبيعة الجنس
في الخارج خطأ لان الفصل في الخارج بعينه الجنس فلا يكون علة له والا لزم تقدمه بالوجود عليه فيمتنع ان يكون هو بعينه الفصل قال
ما لا جنس له فلا فصل له اقول الماهية التي لا جنس لها لا فصل لها لانها اذا لم يكن لها جنس لم تشارك غيرها في ذاتي فلا تحتاج الى
فصل عنه بفصل بل هي منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة له في الوجود وقيل ان الجنس العالي يجوز ان يكون له فصل
مقوم لماهيته وان كان لا جنس لها لجواز تركبه من امرين او امور متساوية فيكون كل منهما فصلا مقوما وقيل عليه نمنع ماهية
مركبة من امرين متساويين او امور متساوية لان تلك الماهية ان كانت جوهرا فيكون الجوهر جنسا لها وان كانت عرضا كان احد
التسعة او احد الثلثة جنسا لها فلا يكون مركبة من امرين او امور متساوية لا يقال لم لا يجوز ان يكون تلك الماهية نفس جنس من الاجناس
العالية وح لا يكون مندرجا تحت جنس لانا نقول هذا ايضا ممتنع لان الجوهر مثلا من حيث هو جوهر لو كان مركبا من امرين او امور متساوية
كان كل منهما اما جوهرا او عرضا لضرورة الحصر لا جائز ان يكون جوهرا والا يلزم ان يكون الجوهر جزءا لنفسه ولا جائز ان يكون عرضا والا لزم تقوم
الجوهر بالعرض وفيه نظر لانا لا نسلم انه لو كان عرضا يلزم ان يكون التسعة او احد الثلثة جنسا له وانما يلزم ذلك ان لو كانت الاعراض
منحصرة في التسعة او الثلثة وهو ممنوع وايضا لا نسلم انه لو كان جوهرا يلزم ان يكون الشيء جزءا لنفسه وانما يلزم ذلك ان لو كان الجوهر
ذاتيا له وهو ممنوع لجواز ان يكون خاصة له فيقال على تقدير تركب الماهية من امرين متساويين لا يكون شيء منهما فصلا لها لان الحاجة
هذه الماهية يجب ان تكون ممتازة بنفسها كالبسائط والجمع التي تتركب هذه الماهية منها ما لم يفد تعين شيء مبهم كالجنس والفصل
وجوده غير محصل كالوجود الجنسي فلا يكون فصولا بالمعنى المعتبر في سائر الفصول المنوعة ولا التميز في الوجود فكما يمتاز الجزء بذاته
عما يشاركه في الوجود كذلك المركب بذاته ممتاز عنه اذ لا مشاركة لهما في معنى متحد في ذاته وليس احدهما اولى ان يمتاز الآخر بامتياز الآخر في المعنى
وايضا الجزء انما يميز الكل من حيث هو خاص به واختصاصه به لا يعقل الا بعد تعقل ماهية الشيء التي لا يشاركها غيرها فيها اعني الممتازة

الممتازة عن غيرها لذاتها فاذن هو متميز قبل تمييز الجزء اياه فان سميت هذه المعاني فصولا كان وقوع اسم الفصل عليها
وعلى الفصول المنوعة بالاشتراك وفيه نظر اذ لا نسلم ان الماهية لما كان تحقق مفهومها متوقفا على تحقق مفهوم الجزء كان الجزء
علة لتقوم مفهومها وكان علة لتميزها فانه لو لم يعتبر الجزء لم يكن هناك ماهية فضلا عن امتيازها عن غيرها فلو جوزنا امتيازها
عن غيرها بنفسها لم يلزم ان لا يكون ممتازة بالجزء وذلك لان الجزء لما كان مختصا بها فقد ميزها عن غيرها وان كانت الماهية
ممتازة بنفسها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان الامتياز الحاصل بتمييز الجزء للماهية غير الامتياز الحاصل بنفسها ولانا
فلان تمييز الجزء المركب لا يتوقف على تعقل اختصاصه به بل على اختصاصه به في نفس الامر واختصاصه به في نفس الامر لا يتوقف
على تعقل الماهية الممتازة عن غيرها بذاتها ولان امتيازها في نفس الامر بالجزء وامتيازها في نفسها بالجزء وايضا هذا
الكلام قائم بعينه في الفصول المنوعة والحق انه لا يجوز ان يكون ماهية مركبة من امرين او امور متساوية سواء كان الامران او
الامور المتساوية ماخوذة من اجزاء خارجية او لم يكن لانها ان كانت ماخوذة من اجزاء خارجية فلانه ح يلزم ان يكون تلك الماهية مركبة
من اجزاء موجودة في الخارج فتلك الماهية اما جوهر او عرض لا جائز ان يكون عرضا والا يلزم ان يكون اجزاء العرض الواحد موجودة
في الخارج متغايرة في الوجود وح يلزم ان يكون العرض الواحد عرضين وهو محال لا يقال لم لا يجوز ان يكون العرض الواحد مركبا من عرضين
موجودين كما ان الجسم جوهر واحد مركب من جوهرين موجودين وهما الهيولى والصورة لانا نقول كل واحد من العرضين اما ان يكون غنيا
عن الآخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة وكان ان يكون محتاجا الى الآخر فيلزم الدور وكان ان يكون احدهما غنيا والآخر محتاجا الى الآخر
وح لا ان يكون احدهما حالا في الآخر اولا والثاني يقتضي ان لا يلتئم منهما شيء واحد وح لا بد من ان يكون الغني هو المحل والحال
فان كان الاول يلزم ان يكون المحل متقوم القوام بدون الحال والحال هيئة فيه بعد تقومه فيكونان عرضين احدهما قائم بالآخر بعد
تقومه فلا يكون المجموع عرضا واحدا حقيقيا لا اعتباريا والثاني يقتضي ان يكون ما فرض حالا غير حال وذلك لان الحال متقوم ح قبل
المحل بموضوعه فاذا حصل الجزء الآخر في موضوعه لم يحل فيه والا يلزم انتقال العرض وايضا لم يكن ح احدهما بالحلية والآخر
بالحالية اولى من العكس فاذا لم يحل فيه لم يلتئم منهما عرض واحد حقيقي وهذا بخلاف الهيولى والصورة فان الصورة لما كانت غنية
بذاتها عن الهيولى والهيولى ان تقومت بتقومها بالفعل لانها كانت تحصلها بالذات متقدما على حلولها في الهيولى فلا يلزم من حلولها فيها
رتبة بخلاف حلول احد هذين العرضين في الآخر فانه لو كان الحال متقوما بالذات يكون حالا في الموضوع فلا يمكن ان يحل في الآخر والا
يلزم انتقال العرض وايضا لو حل الآخر في الموضوع يكون كل منهما حالا في الذات فلا يكون احدهما بالحالية والآخر بالمحلية اولى من العكس
وكان لو كانت جوهرا فاجزاء الموجودة في الخارج قبل وهو الكل الجزء ان يكون اعراضا والا يلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو محال بل
هي جواهر وح لا يخلو اما ان يكون كل منها غنيا عن الآخر او محتاجا او احدهما محتاجا دون الآخر والاول والثاني باطلان واما الثالث
احدهما حالا في الآخر اولا والثاني يقتضي ان لا يحصل منهما حقيقة واحدة والاول يقتضي ان لا يكون المركب منها جوهرا فيكون الجوهر جنسا له
فلا يكون مركبا من امرين متساويين هذا اذا كانت الامور المتساوية ماخوذة من امور خارجية وان لم يكن ماخوذة من امور خارجية

فلا نوع لانه لا ان يكون كل من الجزئين مثلا غنيا عن الآخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة او مفتقرا الى الآخر فيلزم الدور او احدهما فقط غنيا عن
والآخر محتاجا وهو ايضا باطل لان الاحتياج لا يتصور في الخارج لانه لا يكون خارجيا ولا في العقل لانه لما كان كل منهما مساويا للآخر
لم يكن احدهما صالحا لان يقال على اشياء كثيرة فلا احتياج الى ان ينضم اليه ما يعينه ويحصله فيكون غنيا في العقل عن الآخر فلا
يلتئم منهما ماهية واحدة في العقل لا يقال المركبة من امرين متساويين في العقل جاز ان يكون ماهية اعتبارية فيجوز ان يكون ملتئمة
من جزئين كل منهما غني عن الآخر لانا نقول الامور الاعتبارية على نوعين اعتباري فرضي لا يلزم تحققه بالاعتبار واعتباري حقيقي
يلزم تحققه بالاعتبار والاعتباري الفرضي لا فائدة في اعتباره بخلاف الاعتباري الحقيقي والمراد من قولنا لا يجوز ان يكون الماهية
مركبة من امرين متساويين او امور متساوية للماهية العينية وللاعتبارية الحقيقية لا الاعتبارية الفرضية فانه جاز تركبها
من الامور المتساوية المفروضة والاعتبارية اللازمة لا يجوز تركبها من امرين او امور متساوية كما ذكرنا. قال وكل فصل تام واحد
ولا يمكن ان يكون جنسان في مرتبة واحدة لماهية واحدة فلا تركب عقد الامرين اقول الفصل التام اعني الذي يعين الجنس ويحصله لا يكون
الا واحدا لان الواحد ان لم يحصل به الجنس لا يكون فصلا تاما وان حصل به يكون ما عداه لا مدخل له في التحصيل فلا يكون فصلا نعم
قد يوجد الفصل من مبادئ متعددة وحينئذ يكون الفصل التام مجموعها وكل منها هو جزء الفصل فقد يكون له مبادئ يؤخذ منه كالناطق
ومنها ما لا يدرك المبدأ الحقيقي الا بعوارضه حتى انه يشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الذي هو مبدأ
الانسان وان كان له اعراض مترتبة فيشتق مما هو اقرب اليه كالمنطق بالنسبة الى مبدأ فصل الانسان فان وجد له عرضان يشتبه تقدم
احدهما على الآخر فقد يشتق له من كل واحد منهما اسم ويجعل المجموع قائما مقام الفصل الحقيقي كالحساس والمتحرك بالارادة فان مبدأ
الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي موضع الحس والحركة وقد اشتبه تقدم احدهما على الآخر فاشتق من كل واحد منهما للفصل الحقيقي
اسم وجعل المجموع قائما مقام الفصل الحقيقي ولا يكون جنسان في مرتبة واحدة لماهية واحدة وذلك لانه لو كان كل منهما لا يتحصل بالفصل
وحده والا لكان النوع متحصلا بدون الجنس الآخر فلا يكون الآخر جنسا له والتقدير بخلافه بل كل منهما يتحصل بالفصل وبالجنس الآخر
فعلة تحصل كل منهما هو المجموع الحاصل من الفصل والجنس الآخر فيكون كل منهما علة ناقصة لتحصله فيكون تحصل كل منهما موقوفا
على الآخر فيلزم الدور وانما قيد بقوله في مرتبة واحدة اذ يجوز ان يكون لماهية واحدة جنسان او اجناس مترتبة بعضها فوق بعض
ولا يلزم منه محذور واذا ثبت ان العالي الجنس له لا فصل له يلزم منه انه لا تركب عقلي الا من الجنس والفصل وذلك لان الاجزاء العقلية اي
المحمولة منحصرة فيهما وذلك لان الجزء العقلي ان كان تمام الجزء المشترك بين الماهية ونوع آخر مخالف لها في الحقيقة هو الجنس لانه يصلح
ان يكون مقولا في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة وان لم يكن تمام الجزء المشترك بين الماهية ونوع آخر مخالف لها في الحقيقة فلا بد وان يكون
فصلا لها سواء اختص بها او لم يختص كما ان اختص بها فظاهر لانه يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكهما في
الجنس المعرف وقد عرفت انه لا يجوز تركب الماهية من امرين متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلا بد من اشتراك الجزء
الآخر كما اذا لم يختص فلانه لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر مخالف لها في الحقيقة لان التقدير بخلافه فيكون بعضها من

من تمام المشترك ولا يكون مباينا له والا لاخص مطلقا ولا من وجه فكونهما ظاهر بل الا اعم او مساويا وان كان مساويا فلا بد وان يميز تمام
المشترك عما يشاركه في جنس لها لانه لا بد وان يكون لتمام المشترك جنس لما ذكرنا فيميز الماهية عما يشاركها في جنس تمام المشترك فلا يكون
فصلا لها وان كان اعم من تمام المشترك فلا بد وان يكون مساويا لتمام مشترك ما والا يلزم التركيب في امور غير متناهية وهو محال في تمييز عما
يشاركه في الجنس فيميز الماهية عما يشاركها فيه فيكون فصلا لها فثبت ان لا تركيب عقلي الا من الجنس والفصل قال قيل ان لم يكن مساويا
لتمام مشترك فانما يلزم تركب الماهية من امور غير متناهية وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن عموم باشتراكه بين تمام المشترك الاول والثاني وهو
ممنوع اجيب بانه يتحقق عمومه باشتراكه بين تمام المشترك الاول والثاني وذلك لان كلا من تمام المشترك الاول والثاني جزء للماهية الموضوعة
لها لا يجوز ان يكونا في مرتبة واحدة لما عرفت فيكون احدهما اعم من الآخر مطلقا فلا يكفي في عموم اشتراكه بينهما قال ويجب تناهيهما اقول
الجنس والفصل قد يتحدان للماهية بان يكون لها جنس واحد وفصل واحد وقد يتعددان فيتباينان في العموم والخصوص كالناطق
والحيوان والحساس والجسم النامي والجسم فلا بد من تناهيهما والا يلزم التسلسل في العلل والمعلولات الى غير النهاية وهو محال قال وقد
يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسها اقول كل من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا مثلا الحيوان
جنس طبيعي ومفهوم الجنس جنس منطقي والمركب منهما عقلي والناطق فصل طبيعي ومفهوم الفصل فصل منطقي والمركب منهما عقلي كما ان
جنس الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وهو مفهوم الكلي من حيث هو وقد يكون منطقيا وهو الكلي العارض لمفهوم الكلي فان مفهوم الكلي
يعرض له انه كلي وقد يكون عقليا وهو المركب منهما وهذا هو المراد من قوله كجنسها ويمكن ان يفهم منه ان كلا منهما طبيعي ومنطقي وعقلي كما ان
الكلي الذي هو جنس لها ينقسم الى هذه الثلثة كما ذكرنا فحينئذ يكون الطبيعة التي يعرض لها الكلي كالانسان مثلا كليا طبيعيا ومفهوم
الكلي كليا منطقيا والمركب منهما كليا عقليا والنفس الاول اولى بعرف ما للكلام قال ومنهما ما هو الابسر الاول وهو سبب طات ومع الجنس
ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه والاخص وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل اقول الجنس كما لا تركيب الاجناس المترتبة وهو العالي
كالجوهر او اخص وهو السافل كالحيوان او اعم من بعض واخص من بعض وهو المتوسط كالجسم النامي او مباينا لها وهو المفرد
ولم يوجد له مثال والفصل قد يكون عاليا وهو اعم الفصول المترتبة وهو الفصل الذي قسم الجنس العالي او الانقسام كقابل الابعاد
المقسم للجوهر وقد يكون سافلا وهو اخصها وهو الفصل المقوم للنوع السافل كالناطق او اخص من بعض واعم من بعض وهو
الفصل المقوم للجنس المتوسط غير الذي هو مقسم للعالي اولا كالنامي والحساس وقد يكون مباينا للفصول المترتبة وهو الفصل
المفرد كالفصل المقوم للنوع الذي لا يكون له الا جنس واحد وفصل واحد ولم يتعرض المص للفصل المفرد للنوع الذي لا يكون له الا جنس
واحد بل اقتصر على ذكره للجنس الافراد وهو سهل والفصل والجنس اضافيان لان كلا منهما لا بد وان يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو
بالقياس الى انواعه وكذا الفصل وقد يجتمع الجنس والفصل في شيء واحد لكن باعتبارين مع انه يكون بينهما تقابل لان الجنس مقول في جواب
ما هو والفصل ليس بمقول في جواب ما هو لكن اعتبار التقابل غير اعتبار اجتماعهما فان اجتماعهما في شيء واحد بالقياس الى شيئين وذلك
كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير وتقابلهما انما يكون بالنسبة الى شيء واحد فان الجنس لشيء

يستحيل ان يكون فصلا له قال ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل اقول اى لا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة
الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل فلا يكون الفصل محصلا ومعينا له بل الجنس محصول في الفصل عارض له لازم
له خارج عنه جزء لماهيته فلا يشارك الجنس في الماهية فيتميز عنه بذاته وبشارك النوع في انه جزء منه فيمتاز عنه بل داخل طبيعة الجنس في ماهية
النوع وعدم دخولها في ماهية الفصل والحاصل ان الفصل بالنسبة الى سائر الاشياء فانه ان شاركها في الماهية وجب ان ينفصل عنها بفصل
والا لم يشاركها في الماهية لم يجب ان ينفصل عنه بفصل ولو انسبنا الى ما يضاف اليه كان الجنس اعم والفصل مساويا اقول قد ذكر
ان كلا من الجنس والفصل انما يكون بالقياس الى شئ فاذا نسبنا الجنس والفصل الى ما يضاف اليه كان الجنس اعم مطلقا مما يضاف اليه لكونه
مشتركا بينه وبين غيره والفصل مساويا له لانه داخل في عينه مساو له ولا يكون اعم منه والا لم يفد التمييز ولا اخص منه والا لم يكن داخلا له
قال التشخص من الامور الاعتبارية فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من المتشخصات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار
اقول الماهية النوعية من حيث هي هي لا تمنع نفس تصورها عن وقوع الشركة فاذا لا بد من التشخص من زائد وهو التشخص فالتشخص وهو ما به منع
التصور وقوع الشركة زائد في الماهية وفي الوجود ايضا لانه متاخر بالطبع عن الوجود فان الشئ ما لم يوجد ذهنا او خارجا لم يتشخص
من وقوع الشركة فالتشخص الخارجي يتوقف تشخصه على الوجود الخارجي والتشخص الذهني يتوقف تشخصه في الوجود الذهني وما يتاخر بالطبع
عن الشئ فهو زائد عليه وهو من الامور الاعتبارية اذ لو وجد في الخارج لكان متشخصا له ماهية نوعية فيكون تشخصا زائدا عليها ويلزم التسلسل
في الامور الموجودة معا المترتبة وهو محال لا يقال لا نسلم ان التشخص لو كان موجودا في الخارج لكان له تعين زائد في ماهيته ولم لا يجوز ان يكون
نفس التعين عين ماهيته لانا نقول كل ما هو موجود في الخارج فله ماهية نوعية تصورها غير مانع من الشركة ومن حيث هو موجود متشخص تصوره
مانع فيلزم ان يكون التشخص امرا زائدا في ماهيته النوعية والتشخص لو كان موجودا في الخارج يكون حاله هذا الحال فيكون تشخصه ايضا
زائدا في ماهيته النوعية فيلزم التسلسل وهو محال فثبت ان التشخص من الامور الاعتبارية وهو من المعقولات الثانية للاذهان العوارض
التي تلحق المعقولات الاولى في الذهن ولم يوجد في الخارج ما يطابقه قوله فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي اشارة الى الجواب عن دخل مقدر
توجيهه ان يقال لو كان التعين من الاعتبارات العقلية لكان له وجود في العقل فيكون متشخصا في العقل فيكون له تشخص آخر
ويلزم التسلسل وتقرير الجواب ان يقال التشخص من حيث هو متعلق بالمتعين اي من حيث انه تعين له لا يكون شئ من المتشخصات
مشاركا فلا يكون له تشخص آخر بهذا الاعتبار فاذا نظر العقل اليه من حيث انه امر عقلي يكون له ماهية نوعية وجد مشاركا لغيره من المتشخصات
في الماهية وبهذا الاعتبار يكون متشخصا لا تشخصا ويكون له تشخص آخر ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع اعتبار العقل واستدل
بعضا وهو في الخارج بوجوه آ انه جزء من المتشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود وفيه نظر لانه ان اريد بالمتشخص معروض التشخص
فلا نسلم ان التشخص جزء له وان اريد بالمتشخص الموجود مع التشخص فلا نسلم ان المتشخص بهذا المعنى موجود في الخارج ب لو كان التشخص عدميا لكان
[illegible] الا المتشخص وهو يلزم ان يكون وجوديا لان اللاتشخص عدمي وعدم العدمي وجودي او عدم تشخص آخر فيكون امرا موجودا والآخر
[illegible] لم لا يجوز ان يكون ان وجهين او عدما لغيره وهو باطل والا يلزم من وجوده نفي التعين ولم يتحقق غيره بلزم من وجوده نفي التعين وفيه

وفي نظر لجواز ان يكون العين المشترك متعينا في التعينات الخاصة بالنسبة فلا يكون لكل تعين تعين خاص متمايز به والا يتسلسل ولا نسلم انه لو كان وجوديا لكان الخاص يستلزم انتفاء العام
لكان معروضا للعام ومعينا موصوف والا لما ما انتفى لا مطلقا ولا متعينا والعام لا يستلزم انتفاء العام لكن نفي العام غير مفيد لانه كلي لا يفيد التمييز المراد بالتشخص ذكر رابعا فلانا نقول الكلام اذا ذكر المعترض آخر
ويعود الالزام فيه والانتقال الى الجزئي ابدا

وفيه نظر ايضا اما اولا فلانا نسلم انه لو كان عدميا يكون عدما للشئ بل عدميا او المعدوم لا يكون عدما للشئ واما ثانيا فلا نسلم ان اللاتشخص عدمي
فان الشئ المعبر عنه بالمعدوم لا يلزم ان يكون عدميا واعتبر اللاامتناع والامكان والاعدام وغيرها لا يقدر ان يكون اللاتشخص عدميا لا يلزم ان يكون التشخص وجوديا
لان اللاامتناع عدمي والامتناع ايضا كذلك ولئن سلمنا ذلك ولكن لا نم انه اذا كان عدما لتعين آخر وهو ثبوتي يلزم ان يكون التعين موجودا
ايضا كذلك قوله لانه تماثل له قلنا لا نم فان اشتراك التعينات في مطلق التعين اشتراك الجزئيات في العارض فلا يلزم تماثل الجزئيات
٣ انه لو كان عدميا لكان عدما للاطلاق اوما لا ينفك عنه عدمه عن عدم الاطلاق يلزم اشتراك جميع الافراد في ذلك العدم فلا امتياز شئ منها
عن الآخر وان كان الثاني اي عدما لما ينفك عدمه عن عدم الاطلاق فقد ينفك احد العدمين عن الآخر فاما ان يوجد عدم الاطلاق بدون ذلك
العدم او بالعكس والاول يستلزم كون الشئ الواحد لا مطلقا ولا معينا والثاني يستلزم كون الشئ الواحد مطلقا ومعينا وفيه نظر اما اولا
فلما ذكرنا اولا في الاستدلال الثاني واما ثانيا فلانه ان اريد بالتعين التعين المشترك بين التعينات فنختار انه عدم الاطلاق
قوله يلزم اشتراك جميع الافراد فيه قلنا لا امتناع في ذلك قوله فلا امتياز شئ منها عن الآخر قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن لكل فرد
تعين خاص معروض للتعين المطلق يمتاز ذلك الفرد عن غيره بذلك التعين الخاص وهو ممنوع وان اريد بالتعين التعين الخاص بالفرد
فنختار انه عبارة عن عدم امر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق ويوجد عدم الاطلاق بدون ذلك العدم قوله يلزم ان يكون الشئ الواحد لا مطلقا
ولا معينا قلنا ان اردتم به انه يلزم ان يكون الشئ الواحد لا مطلقا ولا معينا بالتعين المشترك فهو ممنوع لانه لا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء
العام وان اردتم به لا معينا بالتعين الخاص فمسلم ولا امتناع فيه لجواز ان يكون لا مطلقا ولا معينا بالتعين الخاص ومعينا بتعين
آخر قال وقد يكون ما به التشخص نفس الماهية فلا يتكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها وقد يحصل التشخص بالفاعل كلي
ي مثله والتميز يغاير التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالآخر والتشخص فلا يعتبر مشاركة والكلي قد يكون اضافيا فيتميز والتشخص المندرج
تحت عام متميز اقول لما فرغ عن بحث ماهية التشخص شرع في بيان ما به التشخص فقال اما به التشخص اراد انه شيء اي ما به التشخص ان كان الماهية لم يتكثر اي يلزم انحصار
نوعها في شخصها لانه لما اقتضت الماهية التشخص كان يمتنع ان يتحقق في شئ آخر والا لامكن تخلف المعلول عن علته وان كان ما به التشخص غير الماهية
فلا بد من مادة يستند التشخص اليها وذلك لان المباين بنسبته الى الكل سواء وغير المباين الحال في التشخص او محل له والاول باطل لان المحل سابق
في الحالي فلا يكون الحال سببا للتشخص فتعين الثاني فيستند التشخص الى المادة والمادة تتشخص بالعوارض الخاصة بها الحالة فيها مثل الاين المعين
والكيف المعين والوضع المعين وفيه نظر ايجوز تكثر اشخاص الماهية بسبب تكثر المادة فلم لا يجوز ان يكون السبب حالا لا محل التشخص لا حالا فيه
ولا محلا له وهذا النظر غير مفيد بالمقصود لان الحال في المحل الخارج الى المحل يستند التشخص اليه لا لاستناد سببه اليه فيستحيل لو كان يتكثر اشخاص
الماهية بسبب تكثر محالها لكان تكثر المحال المنكثرة المتماثلة بسبب محال آخر ويلزم التسلسل اجيب بان الشئ الذي لا يقبل التكثر لذاته يحتاج
في تكثره الى شئ يقبل التكثر لذاته وهو المادة وان الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة هو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى
[illegible] فاعل يكثره فقط فيتسلسل ولمن لم يرعلة التشخص تحقق الماهية في الخارج لانا نعلم ضرورة ان الماهية لو تحققت في الخارج سواء كان هناك مادة او
[illegible] واضافة او لا فهذا كذا لذاك صارت شيئا مفردا مخصوصا لا يمكن في العقل والاشتراك لعل ولا معنى للتعين سوى ذلك فعلم ان المحل للتعين

وهذا كاف في تعينها لنوعها التعين وتعدده لا شخاص انما يكون بتعدد الوجودات للماهية وفيه نظر لان الماهية المتحصلة في
الخارج لا تخلو اما ان تكون مادية او لا فان كانت الاول فلا تحتاج في تشخصها الى مادة وان كان الاول فلم تحقق الا بالمادة فتكون للمادة دخل
في تشخصها وهو المطلوب ولا يحصل تشخص بانضمام كلي عقلي الى كلي آخر لان انضمام الكلي الى الكلي لا يقتضي ان يصير بحيث يمتنع من
لتشاركه فيه لان المضموم والمضموم اليه ولا الانضمام كلها كليات نعم قد يجوز ان يتعدد لانضمام امر لا ينطبق في الخارج الا على شخص واحد
ونحصره في شخص خارجي لكن يكون له افراد لو فرضته لان كل كلي يمكن للعقل ان يفرض لها اشخاصا متناهية والتقييد لا يقتضي ان يصير
بحيث لا يمكن للعقل ان يفرض له اشخاصا غير متناهية سوى المخرج بالقيد والتميز يغاير التشخص لان التشخص للشيء انما هو في نفسه والتميز
انما يكون بالقياس الى المشارك ويجوز امتياز كل من الشيئين بذات الآخر ولا يلزم منه دور اذا امتياز كل منهما بذات الآخر فلا يتوقف
الامتياز على الامتياز ولا الذات على الذات وذلك مثل تميز الابن الموقوف على ذات الاب وتميز الاب الموقوف على ذات الابن
فلا دور والتميز اعم من التشخص بوجه لان التميز متحقق بدون التشخص في الماهية النوعية المعلومة بالفصل فانها من حيث هي لها تميز
ولا يكون لها تشخص والتشخص متحقق بدون التميز في التشخص الذي لا مشاركة له في حقيقته اصلا كالواجب لتشخص لقائل ان يعبر بتعدده
عرض الوجود المطلق الحقيقة المتشخص وكلاهما متحققان بمعنى ان التشخص الذي يشارك غيره في ماهيته قال والتشخص يغاير الوحدة وهي
تغاير الوجود ... الكثرة من حيث هي ... وتساوقه ... عند العقل والخيال
... التشخص يغاير الوحدة فان المفهوم ... كلي واحد وليس بمتشخص والوحدة تغاير الوجود
لانها لو كانت عينه لكان مفهوم الواحد من حيث هو واحد مفهوم الموجود من حيث هو موجود وليس كذلك فان الكثير من حيث هو كثير موجود
وليس بواحد من حيث هو كثير وان كان يعرض لها الواحد ايضا فيقال للكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من حيث هي كثرة لكن الوحدة والوجود
متساوقان فان كل موجود باعتبار يكون واحدا باعتبار وكل شيء له وجه واحد فلذلك ظن ان المفهوم منهما واحد وهما واحد بالموضوع ثم
اذ كل ما يوصف باحدهما يوصف به ولا يمكن تعريف الوحدة بحسب الحقيقة لانها بديهية التصور اذ كل واحد يعرف انه شيئا واحدا انسان او فرس
او غير ذلك من غير افتقار الى اكتساب والتعريف الذي ذكر لها بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة فلا بد فيه وذلك لانا اذا قلنا الواحد لا ينقسم
ثم قلنا ان الواحد هو الذي لا ينكثر ضرورة فاخذنا الكثرة في تعريف الوحدة والكثرة لا يمكن تعريفها الا بالوحدة لان الوحدة مبدأ
الكثرة ومنها وجودها وماهيتها ولهذا اي تعريف الكثرة به يستعمل في الوحدة مثل الكثرة هي المجتمع من الوحدات والكثير ما يعد
بالواحد وغير ذلك والوحدة والكثرة يتساويان عند العقل والخيال في ان كلا منهما اعرف عند احدهما دون الآخر وهو المراد من قوله الاقسام
وذلك لان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة لانها مبدأ الكثرة والعقل يدرك المبدأ اولا والكثرة اعرف عند الخيال لان الخيال يدرك
الكثرة اولا ثم ينتزع العقل منها امرا واحدا فيكون تعريف الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا بان يأخذ الوحدة متصورة بذاتها ويكون تعريف
الوحدة بالكثرة تنبيها فانا اذا قلنا الوحدة هي الشيء الذي لا ينقسم فيه كثرة كان معناه ان هذه اللفظة للشيء المعقول عندنا بديهيا الذي
يقابل هذه الاجزاء وليس هي قال والوحدة ... من المعقولات ... الكثرة وتقابلهما بالاضافة العلية والمعلولية

والمعلولية والمكيالية والمكيلية لا التقابل الجوهري بينهما اقول الوحدة ليست من الموجودات العينية والا لكانت شيئا واحدا من الاشياء
فلها وحدة وللوحدة وحدة ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة معا بل هي من الاعتبارات العقلية يعقلها العقل عند اعتبار عدم
الانقسام واذا اعتبر شيء من حيث كونها موضوعة لوحدة اخرى لزمت وحدة اخرى وح يكون الوحدة واحدة. بهذا الاعتبار لا يقال
لو كان للوحدة وحدة يلزم ان يكون الوحدة بان اثنين لانا نقول انما يلزم ان يكونا اثنين لو كانتا في مرتبة واحدة وليس كذلك لان
الاولى معقولة من الموضوع والثانية معقولة من المعقول من الموضوع والوحدة من المعقولات الثانية لانها من العوارض التي تلحق المعقولات
الاولى وكذا الكثرة يكون اعتبارية وهي من المعقولات الثانية لانها تكون حاصلة من الوحدات التي هي اعتبارية وتقابل الوحدة والكثرة بسبب
اضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية فان العقل الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيال لها والكثرة معلولة للوحدة متقومة بها
ومكيلة بها والعلة من حيث هي علة مقابلة للمعلول مضافة اليه وكذا المعلول بالقياس الى العلة والمكيال ايضا مقابل للمكيل مضاف
اليه وكذا المكيل بالقياس الى المكيال فان تعقل الوحدة من حيث هي علة ومكيال للكثرة مضاف الى تعقل الكثرة من حيث هي معلولة
ومكيلة بالنسبة الى الوحدة والعلية والمكيالية والمعلولية والمكيلية خارجة عن حقيقة الوحدة والكثرة عارضة لهما فالتقابل بينهما باعتبار
هذه العوارض لا التقابل الجوهري بينهما فان حقيقتهما غير متقابلة باحد اصناف التقابل الاربعة اعني التضاد والتضايف وتقابل
العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب اما التضاد فلان كل واحد من المتضادين لا بد وان يكون موضوعه بعينه موضوع الآخر وموضوع
الوحدة غير موضوع الكثرة وايضا الوحدة مقومة للكثرة والشيء من الاضداد لا يقوم لضده بل يبطله وينفيه فان قيل الوحدة ايضا
تنفي الكثرة فان الضد يبطل الضد عن موضوعه والوحدة ايضا من شأنها ان تبطل الكثرة عن موضوعها بان تحل الموضوع الذي للكثرة
والوحدة المقومة للكثرة غير الوحدة العارضة لموضوعها فان موضوع الوحدة المقومة غير موضوع الكثرة اجيب بان الوحدة العارضة
غير مبطلة للكثرة بالذات بل انما تبطل الكثرة ببطلان وحداتها ولا تبطل الكثرة لذات الوحدة بطلانا اوليا بل يعرض لوحداتها بطلان ثم
يعرض لها ان تبطل ببطلان وحداتها فالوحدة انما ابطلت الكثرة فليست بالقصد الاول تبطلها بل تبطل اولا الوحدات التي للكثرة والضد هو
الذي يبطل الضد بالذات وبالقصد الاول وايضا الوحدة الطارئة غير عارضة لمحل الكثرة لان محل الكثرة هو السطوح ومتى تطلق بسبب
فلا يكون محلا للوحدة الطارئة بل محلها السطح الحاصل بعد زوال السطوح التي هي محل الكثرة فلا يكون الوحدة الطارئة ضدا للكثرة لا
محلهما واما التضايف فلانه ليس بين ذات الوحدة وذات الكثرة تقابل التضايف لان الكثرة لا يعقل ماهيتها بالقياس الى الوحدة وان كان
تعقل ماهيتها بسبب الوحدة فانه فرق بين ان يعقل الشيء بالقياس الى غيره وبين ان يعقل به والمعتبر في التضايف هو الاول وايضا
الوحدة غير معقولة بالقياس الى الكثرة فلا يكون بينهما تضايف ولا تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها والملكة
لا تكون موجودة في العدم حتى يكون العدم يتألف من ملكات تجتمع فلا يكون الوحدة عدما للكثرة وكذا لا يكون الملكة هي الكثرة لان الملكة لا تتركب
من اعدامها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا تقابل الايجاب والسلب فلان احد النقيضين لا يكون مقوما للآخر
... قد يكون ... الوحدة ... الكثرة ...

او محمولات عارضة لموضوع او بالعكس وان توحد فوحدة جنسية او نوعية او فصلية وقد تتغاير فموضوع مجرد علم الانقسام لا غير
وحده يقول مطلق والا فنقطة لكان له مفهوم زائد وضع او مفارق لم يكن ذو وضع هذا لقابل يقبل القسمة والا فهو مقدار
او جسم بسيط او مركب وبعض هذا اول مع سبق للوحدة والهو هو فيها هذا النحو والوحدة في الوصف العرضي الذاتي يغاير اسماءها
تتغاير المضاف اليه اذ كان معروض الوحدة قد يكون مغايرا لموضوع الوحدة بالذات وقد لا يكون معروضها واحدا ثم يكون له جهتان جهة
الوحدة وجهة الكثرة ولا بد من تغايرهما لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا فجهة الوحدة لما ان تكون مقومة
لجهة الكثرة او عارضة لها او لا هذا ولا ذاك فان كان الثالث فالوحدة عرضية كما يقال نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة
فان جهة اتحاد المنسبتين كون كل من النفس والملك مدبرا والتدبير غير عارض للمنسبتين ولا مقوم لهما بل عارض للنفس والملك
والنسبة متعلقة بهما فيلزم ان يكون للتدبير تعلق بالمنسبتين ولا يكون التدبير مقوما ولا عارضا لهما وان كان الثاني فهو ان يكون
جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة فاما ان يكون هناك محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات معروضة لمحمول
واحد والاول كالكاتب والضاحك العارضين للانسان المعروض لهما فانهما اشتركا اي كلاهما محمول على الانسان والمحمول المتحد بين
بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والتدبير في هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد بين الكاتب والضاحك هو الانسان فان الانسان
لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز والثاني كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه عرض لكل منهما انه موضوع
للابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما ويمكن ان يجعل في هذا المثال جهة الاتحاد الابيض العارض
للقطن والثلج ولفظة موضوعات زائدة وقعت سهوا من الناسخين وان كان الاول وهو ان تكون جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة فاما
ان تكون جهة الوحدة مقولة في جواب ما هو بالنسبة الى الكثرة او مقولة في جواب اي شيء هو فان كانت مقولة في جواب ما هو فان اختلف الكثرة بالذاتي
والذاتيات فالوحدة جنسية كوحدة الانسان والفرس في الحيوان وان لم تختلف فالوحدة نوعية كوحدة زيد وعمرو في الانسان وان
كانت مقولة في جواب اي شيء هو فالوحدة فصلية كوحدة افراد النوع في فصله ان كان له فصل كوحدة زيد وعمرو في الناطق في الوحدة
الفصلية مستلزمة للوحدة النوعية والجنسية من غير عكس هذا اذا كان المعروض للوحدة والكثرة واحدا واما اذا تغاير موضوعاهما فنقول
فلا ان يكون موضوع الوحدة موضوعا مجرد عدم الانقسام لا غير اي يكون ذلك الموضوع هو الذي غير منقسم وليس له مفهوم غيره لكن
فهو الوحدة فهو وحدة يقول مطلق اي وحدة يعبر عنها بقول مطلق من غير ان يقال وحدة النقطة او المفارق او غير ذلك والا فقط
اي وان كان موضوع الوحدة له مفهوم زائد على مجرد عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع ومفارق ان لم يكن ذا وضع كالنفس والعقل
هذا اذا لم يقبل موضوع الوحدة القسمة وان قبلها فاما ان يقبل القسمة لذاتها اولا والاول هو المقدار والثاني الجسم وان تشابهت اجزاؤه
فهو البسيط والا فهو المركب وقد يقسم ما يقبل القسمة لذاته باعتبار آخر وهو ان القابل للقسمة ان لم يقبل نقسمه بالفعل فهو واحد
بالاتصال وان انقسم بالفعل فان لم يكن اجزاؤه متمايزة بالتشخص فهو المركب الحقيقي والا فهو الواحد بالاجتماع ووحدته اما طبيعية كالبدن
الواحد او صناعية كالبيت الواحد او وضعية كالدرهم الواحد وبعض هذه الاقسام اولى بالوحدة من بعض فان الواحد من كل وجه

وجه وهو الواحد الحقيقي الذي لا ينقسم بوجه من الوجوه لا بحسب الاجزاء الكمية ولا بحسب الاجزاء الحدية ولا بحسب الجزئيات اولى من الواحد
الذي هو واحد من وجه كثير من وجه آخر والواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع الذي هو اولى من الواحد بالجنس والهو هو
في هذا النحو اعني نحو الوحدة وذلك لان هو هو ان يكون للشيئين وحدة من وجه وكما يقال جهة الوحدة اما مقومة او عارضة لجهة
هو هو فجميع اقسام الوحدة محقق في اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه لا يتصور بدون الاثنينية فلا يتصور
في التشخص الواحد من حيث هو متشخص واحد بخلاف الوحدة فانه يتصور في التشخص الواحد من حيث هو متشخص واحد والوحدة في الوصف
العرضي والذاتي يغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان الاتحاد في الجنس يسمى مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الخاصة مشاكلة
وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الاطراف مطابقة وفي الاضافة مناسبة وفي وضع الاجزاء موازنة وآكد للكثرة
فان هو هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد وفيما سلف اقول الاتحاد مفهوم الحقيقي هو انه كان شيء واحد هو بعينه صار شيئا آخر وقد يطلق
بالمجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق الاستحالة وهو ان يزول عن ذلك الشيء الصائر شيء او ينضاف اليه شيء آخر كما يقال صار الهواء
ماء والاسود ابيض او بطريق التركيب وهو ان ينضاف شيء آخر الى الشيء الصائر فيتركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب
سريرا والاتحاد بهذين المعنيين جائز بل واقع والاتحاد الذي هو محال هو الاتحاد بالمعنى الاول المفهوم بطريق الحقيقة والاتحاد بهذا
المعنى غير معقول والقول به قول شعري لانه تخيل بسبب تخيله بقطعة طايفة من علم المشاهدة والمتصوفة حقا والذي يدل على استحالته
ان الاتحاد بهذا المعنى يقتضي امرين اذ لو كان قبل الاتحاد واحد حصل بعد ذلك الاول هو الصاير وهذا الثاني هو المصير اياه فالاول فبعد الاتحاد
ان كان الامران موجودين معا فهما اثنان متميزان وهذا ينافي الاتحاد وان كانا معدومين فليسا متحدين لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم
ولانه لا يكون اتحادا بل اعداما لهما وان كان احدهما معدوما والآخر موجودا فان كان المعدوم هو الثاني والموجود هو الاول لم
يتحقق الاتحاد اصلا وان كان المعدوم هو الاول والموجود هو الثاني فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيره اياه اي فقد بطل
ما فرضنا من ان الاول صار ثانيا لانه على تقدير عدم الاول لم يصر الاول بعينه الثاني قيل لقايل ان يقول لا نم انهما لو كانا موجودين
لما بقي الاتحاد وانما يكون كذلك ان لو كانا موجودين بوجودين وتعينين لم لا يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد وتعين واحد
كالجنس والفصل اجيب بان الوجود الواحد الذي صار موجودين به لا يكون احد الوجودين الاولين او وجودا ثالثا
فان كان الاول يلزم انعدام احدهما بالضرورة ويلزم المحذور الذي ذكرنا وان كان الثاني فلا بد ان لا يكون كل من الوجودين الاولين باقيا اولا
والاول يوجب ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين متغايرين وهو محال بالضرورة والثاني يوجب انعدامهما وكون الوجود
الشيء الواحد موجودا بوجودين ولا انعدامهما معا وحدوث شيء ثالث وكلاهما محال ولا يمكن ان يتحد الوجودان والا يلزم ان يكون
الوجود موجودا وهو محال فهو يستدعي جهتي تغاير واتحاد لانه لو لم يكن جهة الاتحاد امتنع هو هو وان لم يكن فيه جهة التغاير يلزم
اتحاد الاثنين وهو محال واكد الوحدة مبدأ العدد المتقوم بها لا غير واذا اضيف اليها مثلها حصل الاثنينية وهي نوع من
العدد ثم يحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد فتختلف الجميع من انواع العدد اذ الوحدة ليست بعدد لان العدد هو الكم

المنفصل فلابد فيه من الانفصال او الوحدة لا انفصال فيها فلا يكون عددا بل هي مبدأ للعدد لان العدد متقوم بها لا بغيرها فان الستة مثلا متقومة بالوحدات الست من ابتداء قلت ثلثة فان تقومها بها ليس اولى من تقومها باربعة واثنين ولا من تقومها بخمسة وواحد فح لابد اما ان يتقوم بكل منها وهو محال لان واحدا منها كاف في تقومها ومن المحال ان يتقوم الشي بأمور كل منها كاف في تقومه او ببعض منها دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال فيلزم ان تكون تقومها بالوحدات التي مبلغها ذلك النوع من العدد ويكون كل واحد من تلك الوحدات مبدأ لها وجزءا من ماهيتها والاعداد الباقية التي يمكن اعتبارها في العدد مثل الثلثة والثلثة في الستة وكذا الاربعة والاثنان فيها خواص لازمة لها وتجوز ان يكون لحقيقة واحدة لوازم متكثرة ولذا اضيف الى الوحدة وصل منها حصلت الاثنينية والاثنان نوع من العدد لانه كم منفصل وما يقال ان الوحدة التي هي الفرد الاول ليس بعدد فكذا الاثنان الذي هو الزوج الاول ليس بعدد وان العدد مؤلف من الآحاد والآحاد اقلها ثلثة والاثنان ليس بعدد بل هو زوج فان الوحدة غير عدد لانه فرد اول بل لانه لا انفصال فيه الى وحدات فلا يلزم ان يكون الاثنان الذي هو الزوج الاول ليس بعدد لان فيه انفصالا ولكن الآحاد اقلها ثلثة عند النحويين واما القوم فانهم يعنون بالآحاد ما فوق الواحد والثلثة تحصل من ضم واحد الى اثنين ثم تحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد فان كل نوع لما زيد عليه واحد تحصل نوع آخر ولتزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه ولا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع آخر وهذه الانواع مختلفة الحقائق فان لكل منها لوازم لا يكون لغيرها كالاولية والمنطقية والاصمية والتركيب واختلاف اللوازم دال على اختلاف ملزوماتها بالحقائق اذ لا يمكن استنادها الى المشترك بل الى امر مختص وعموم للمكررة والاعداد الكلام فيه وتسلسل فلكل واحد من الحقائق اعتباران احدهما عام بالنسبة الى كل نوع من الانواع وهو انه فيها عدد والآخر خاص به ويخص تلك الكثرة التي هي صورة لذلك النوع التي هي بها هي فيكون تلك الحقائق انواعا اضافية بالنسبة الى العدد قال وكل واحد منها امر اعتباري يحكم به العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما بحسبه اقول كل واحد من انواع العدد امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان يحكم العقل بذلك النوع من العدد على الحقائق التي هي انواع الموجودات كالانسان والفرس والبقر وغيرها او اشخاصها كافراد الانسان وافراد الفرس وغيرهما واغا يحكم العقل بذلك النوع من العدد عند انضمام بعض تلك الحقائق الى بعض في العقل انضماما بحسب ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما واحد آخر يحكم العقل بالثلثة عليها واذا انضم واحد آخر اليها يحكم بالاربعة عليها وهكذا وهذه الانواع غير متحققة في الاعيان وذلك لان الاربعة مثلا اذا كانت موجودة في الخارج لا يكون جوهرا اذ لا يمكن قيامها بنفسها بل يكون عارضة لغيرها قائمة به فيكون عرضا قائما بموضوعها اما ان يكون الاربعة بتمامها قائمة بكل شخص من اشخاص الانسان مثلا وهو محال اذ يلزم ان يكون شخص واحد اشخاصا اربعة او في كل واحد من الاشخاص شي من الاربعة وليس الا الاربعة الا الوحدات فيكون في كل شخص وحدة فلم يوجد نوع واحد في الخارج متحصل بنفسه هو الاربعة اذ لم تكن الاربعة بتمامها ولا شي منها قائما بكل شخص فيلزم ان لا يكون الاربعة موجودة متحققة في الخارج واذا جمع العقل احد في المشرق الى واحد في المغرب يحكم بالاثنين عليهما فلو كان الاثنان من الموجودات الخارجية كيف يتصور عروضه لهما في الخارج قال والوحدة

والوحدة قد يعرض لذاتها ولمقابلها ويتقطع بانقطاع الاعتبار وقد يعرض لها شركة فيتخصص بالمشهوري وكذا المقابل اقول الوحدة قد يعرض لذاتها وذلك لان ذاتها من الامور الاعتبارية والامر الاعتباري له تحقق في العقل فيعرض له وحدة في العقل وكذا الوحدة يعرض لمقابلها وهو الكثرة لانه يقال عشرة واحدة واربعة واحدة ولان الكثرة ايضا متحققة في العقل فيعرض لها وحدة وعروض الوحدة لذاتها ولمقابلها لا يستلزم التسلسل فيها بل ينقطع باعتبار انقطاع العقل كسائر الاعتبارات والوحدة قد يعرض لها شركة فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة وتتميز احديهما عن الاخرى باضافتها الى ما يضاف اليه فان وحدة زيد متميزة عن وحدة عمرو باضافتها الى زيد فيختص الوحدة بالمضاف المشهوري فان الوحدة المقيدة معروضها هي المضاف المشهوري والوحدات وكذا يعرض لمقابل الوحدة اي الكثرة شركة فان العشرة العارضة لآحاد الانسان مشاركة للعشرة العارضة لآحاد الفرس في مطلق العشرة ومتميزة عنها باضافتها الى معروضاتها فيتخصص كل منها بالمضاف المشهوري فان العشرة المقيدة معروضها الذي هو آحاد الرجال مضاف مشهوري قال ويضاف الى معروضها باعتبارين والى مقابلها بثالث وكذا المقابل اقول الوحدة وصف لمعروضها وعرض حال فيه ومقابل للكثرة فيعرض لها اضافات ثلث اثنتان بالقياس الى معروضها واحدة منها باعتبار انها وحدة له وثانيتهما باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة وكذا المقابل اي الكثرة يعرض لها هذه الاضافات الثلث فانها كثرة لمعروضها وعرض حال فيه ومقابل للوحدة فالاضافة الاولى والثانية باعتبار معروضها والثالثة باعتبار مقابلها قال وتعرض لها مستحيل وجودهما فالتقابل المتنوع الى انواعه الاربعة اعني السلب والايجاب ومرجع الى القول والعقد والعدم والملكة وهو قول قد يعرض ما نوطيا باعتبار خصوصية ما والتضاد وهما وجوديان ويتعاكس هو ما قبل في التضايف المشهوري والتقابل اقول الكثرة قد يعرض لها امتنع عروضها للوحدة ويسمى الينا يلحقه ممتنع ان يعرض للوحدة لانه نسبة تقتضي الاثنينية فيمتنع عروضها للوحدة ولا يمتنع عروضها للكثرة والتقابل امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة وقد اعتبر وحدة الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابل التضاد فانه لا يمتنع اجتماع الضدين في موضعين ولا في موضوع واحد بحسب زمانين واعتبر وحدة الجهة ليندرج فيه تقابل المتضايفين فانه يمكن عروضهما لشخص واحد في زمان واحد لكن من جهتين لا من جهة واحدة كالابوة والبنوة فانهما قد يعرضان لشخص واحد لكن من جهتين والتقابل متنوع الى الانواع الاربعة تقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم والملكة وتقابل الضدين وتقابل المتضايفين وذلك لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين بان لا يكون واحد منهما عبارة عن النفي وح لا يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر او لا والاول هو تقابل المتضايفين كالابوة والبنوة والثاني هو تقابل الضدين كالحرارة والبرودة او يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا بان يكون عبارة عن الامر الوجودي لا ان يعتبر موضوع من شأنه الوجودي او لا يعتبر فان اعتبر فهو تقابل العدم والملكة ويسمى الملكة بالقنية ايضا كالعمى والبصر وان لم يعتبر فهو تقابل الايجاب والسلب وتقابل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد اي يكون المتقابلان فيهما اي في القول كقولنا زيد انسان زيد ليس بانسان او العقد والتصور لمعناه ولا تحقق له الا

من المتقابلين في تقابل الايجاب والسلب في الخارج فانه ليس في الخارج شي هو ايجاب او سلب بل هما من الامور العقلية الواردة على ما في العقل من النسبة الثبوتية او القول الدال عليها وتقابل العدم والملكة هو تقابل الايجاب والسلب ما خففا مع اعتبار خصوصية وهو ان يكون السلب لا سلبا للايجاب مطلقا بل سلبا للايجاب عن محل من شانه الايجاب كالعمى والبصر وتقابل الضدين قد يكون مشهورا وهو ان يكون كل امرين الوجوديين لا يعقل ماهية كل منهما بالقياس الى الاخر من ان يكون بينهما تعاقب او يكون بينهما غاية الخلاف وقد يكون حقيقيا وهو المشروط بان يكون بينهما تعاقب ويكون بينهما غاية الخلاف وتقابل التضاد المشهوري اعم من تقابل التضاد الحقيقي مطلقا وتقابل العدم والملكة ايضا قد يكون مشهوريا وهو ان يشترط فيه موضوع قابل للوجودي بحسب وقت يمكن حصوله فيه كعدم اللحية في وقت من شانه التحصل اللحية فيه وقد يكون حقيقيا وهو ان يعتبر موضوع مستعد للوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه وتقابل العدم والملكة الحقيقي اعم من تقابل العدم والملكة المشهوري مطلقا قوله وبتعاكس هو وما قبله في الحقيقي والمشهوري اي وبتعاكس تقابل الضدين وما قبله اي تقابل العدم والملكة في التحقق اي الحقيقي والتضاد اخص من المشهوري منه والحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد فان قيل الايجاب والسلب كما يكونان بين قضيتين يكونان بين مفردين كالفرس واللافرس فكيف يكون تقابل الايجاب والسلب راجعا الى القول او العقد اجيب بانه ما لم يعتبر صدق الفرس واللافرس على موضوع واحد لم يتصور التقابل بينهما فيكون هذا ايضا راجعا الى القول او العقد فان قيل لم انحصر التقابل في الانواع الاربعة التي ذكرتم لجواز ان يكون التقابل بين عدميين اجيب بان العدمين لا تقابل بينهما اذ العدم المطلق لا يقابل العدم المطلق لامتناع كون الشي مقابلا لنفسه ولا العدم المضاف لكونه مجتمعا معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما على كل موجود غير الموجودين اللذين هما عدماهما فان قيل التقابل بين العدميين واقع كتقابل العمى واللاعمى فانه لا يجوز اجتماعهما في محل واحد اجيب بان اللاعمى الذي هو سلب العمى انما يكون لفقدان العمى بانتفاء اللاعمى اما بانتفاء عدم البصر او بعدم قابلية الموضوع وان كان الاول يكون سلب عدم البصر بعينه البصر فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا اعتبار بحرف السلب في اللاعمى وان كان الثاني يكون اللاعمى عبارة عن سلب قابلية المحل فيكون التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب فلم يتحقق تقابل بين العدميين قيل لم لا يجوز اشتراط في الضدين ان لا يكون بينهما غاية الخلاف وان يتعاقبا على موضوع واحد فلا يكون تقابل الوجوديين منحصرا في القسمين لان تقابل مثل الصفرة والحمرة والانسانية والوسطية بين الخارجين عنهما مع صدق التعريف عليه اجيب بانهم اشترطوا في التضاد الحقيقي ذلك وكان التضاد المشهوري ذلك والقسم اما الحصر بالنسبة الى التضاد المشهوري والانسان والفرس وان كانا متباينين لكن غير متقابلين لان المتقابلين لا بد وان يكون كل منهما في موضوع وهو المحل المستغني عن الحال والانسان والفرس لا يكونان في موضوع فلا يكونان متقابلين وقيل ان اشتراط القسمين ان يكون العدمي عدم الوجودي فقد يوجد تقابل غير تقابل العدم والملكة وغير تقابل الايجاب والسلب كتقابل الملزوم مع عدم اللازم وان لم يشترطوا يكون هذا التقابل من السلب والايجاب اذ يشترط موضوع قابل مع انه ليس كذلك لجواز ارتفاعهما على انهم صرحوا بان العدمي في هذين القسمين يجب ان يكون

ان يكون عدم الوجودي اجيب بان التقابل يعتبر بالنسبة الى موضوع واحد وعدم اللازم ووجود الملزوم لم يتعلقا بنوارد بهما على موضوع واحد لان موضوع عدم اللازم مباين لموضوع الملزوم فيكونان من قبيل المتباينين لا من قبيل المتقابلين قوله ويندرج تحته بالجنس باعتبار عارض مقول فيه بالتشكيك واشدها فيه السلب اقول اي يندرج تحت التضايف الجنس اي التقابل باعتبار عارض اعلم ان التقابل جنس لهذه الاربعة نظرا الى ذاته فان التقابل يصدق على هذه الاربعة صدق المقول في جواب ما هو بحسب المشترك والتقابل من حيث عرض له تقابل التضايف مندرج تحت التضايف ولا يمتنع ان يكون الشي باعتبار ذاته اعم مطلقا من شي آخر وباعتبار عارض لحق منه مطلقا كالجسم فانه اعم مطلقا من الهيولى وباعتبار انه كان اخص منه مطلقا وكذلك السواد نظرا الى ذاته ضد للبياض ومن حيث انه ضد له مضاف اليه فيكون من عروض التضاد لذاتيهما وعروض التضايف لحقيقيهما اعني ضد المحمول على كل منهما او للمجموع المعتبر وهو الذات المقيد بقيد انه ضد ومقول فيه التقابل على هذه الانواع الاربعة بالتشكيك فان بعضها اقوى من بعض في التقابل واشد الانواع في التقابل تقابل السلب والايجاب ولا يخرج شي من انواع التقابل عن تقابل الايجاب والسلب الا ترى ان الامر الذي يصدق عليه انه ليس بخير فيه عقدان عقد انه ليس بخير وعقد انه شر وعقد انه شر ليس بخير لا ينافيه عقد انه شر اذ يصدقان على ذات واحدة ولا عقد انه ليس بشر اذ يصدقان ايضا على امر واحد فالمنافي لعقد انه ليس بخير هو عقد انه خير والمنافاة تحصل من الجانبين فعقد انه خير لا ينافيه الا عقد انه ليس بخير ولا ينافيه عقد انه شر واذا انحصر المنافي لعقد انه خير في عقد انه ليس بخير كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين وايضا للخير عقدان عقد انه خير وعقد انه ليس بشر والاول ذاتي للخير والثاني عرضي لانه خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوى معاندة من الرافع للامر العرضي فعقد انه ليس بخير اقوى معاندة لعقد انه خير من عقد انه شر لان المنافاة بين الشي وبين ما يرفع ذاته اقوى من المنافاة بينه وبين ما يرفع الامر الخارج عنه وايضا فان الشر لو لا اشتماله على انه ليس بخير لما كان عقد انه شر رافعا لعقد انه خير فانا لو فرضنا بدل الشر شيئا آخر على انه ليس بخير لكان اعتقاد كون الشي ذلك الامر المشتمل على انه ليس بخير مانعا من اعتقاد انه خير لا لانه ذلك الامر بل لاشتماله على انه ليس بخير وذلك يدل على ان التنافي بالذات لا يكون الا بين الايجاب والسلب قوله ويندرج تحته بالجنس اراد بالجنس التقابل المطلق المشترك بين الاقسام وهو مقول على الاربعة بالتشكيك كما ذكر فلا يكون جنسا للاربعة بل يكون اعم من الاربعة وخارجا عنها فاطلاق الجنس على الامر الخارج فيه ما فيه فان قيل الاول ما قيل ويتحقق الخفا بايشر الطا عليه هذا الى العقدا التشخص كالمحصور بين شيئين وهو الاختلاف فان الكلي ضد الجزئي والجزئيات صادقان وبالوجهين على شي وهو الاختلاف في الضا لا يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا ولذا قيد العدم بالملكة في القضا ما سبق معدولة ومن تقابل الوجودي والعدمي لا لكنه عدم الموضوع فيصدق عنا بلا انها اقول لما فرغ من اقسام التقابل شرع في احكام كل قسم منها فبدا بتقابل الايجاب والسلب فقال تقابل الايجاب والسلب يقال له التناقض وعرف بانه اختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته

صدق احدهما كذب الاخرى وبحترز بقوله لذاته عن الاختلاف بينهما بالسلب والايجاب بحيث يقتضي صدق احدهما وكذب الاخرى لكن لا لذاته

وصورته بل بواسطة خصوصية المادة مثل اختلاف الكليتين في مادة يساوي المحمول الموضوع فيها كقولنا كل انسان ناطق لا شيء من الانسان بناطق

وكذا اختلاف الجزئيتين فيها كقولنا بعض الانسان ناطق وليس بعض الانسان بناطق او بواسطة الاختلاف الواقع بين احدهما واللازم

المساوي للاخرى مثل قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فان الاختلاف بين الكليتين وبين الجزئيتين في الصورة الاولى لا يقتضي لذاته صدق

احدهما وكذب الاخرى بل لخصوصية المادة وكذا الاختلاف بين قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق لا يقتضي لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى بل

بواسطة الاختلاف بين قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق وقد اشترط في تحقق التناقض بين القضيتين ثماني شرائط وحدة الموضوع بانسان ام

بينهما لانتفاء التناقض عند تغاير الموضوع فيها كقولنا زيد كاتب عمرو ليس بكاتب ووحدة المحمول اذ لا تناقض عند عدمها كقولنا زيد كاتب

زيد ليس بنجار ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الكل والجزء ووحدة القوة والفعل ووحدة الشرط ووحدة الاضافة لان عند

عدم اتحاد القضيتين في هذه لا يعدم تحقق التناقض بينهما وهذه الوحدات الست المتاخرة عن وحدة الموضوع ووحدة المحمول يمكن اعتبارها

في الموضوع والمحمول ولا اختصاص لشيء منها باحدهما دون الآخر واكتفى الشيخ ابو نصر الفارابي في بثلث منها وحدة الموضوع والمحمول

والزمان والمحققون المتاخرون ارجعوا الكل الى وحدة النسبة الحكمية التي يرد عليها الايجاب والسلب اذ وحدتها تستلزم الوحدات

الثمانية وانتفاء الوحدات الثمان يستلزم تغايرها وهذه الشرائط في القضايا الشخصية ولا الشخصية فيشترط مع هذه الشرائط الثمان

شرط تاسع وهو الاختلاف في الحصر اي الكلي والجزئي لصدق الجزئيتين وكذب الكليتين في كل مادة يكون الموضوع فيها اعم من المحمول قوله فالكلية

ضد اي ضد الكلية فيجوز كذبهما لجواز كذب الضدين كقولنا كل حيوان انسان لا شيء من الحيوان بانسان بعض الحيوان انسان ليس بعض الحيوان

بانسان هذا لو كانت القضايا مطلقة وان الموجهات فيشترط مع الشرائط المذكورة شرط عاشر وهو اختلاف القضيتين بحيث لا يمكن

اجتماعهما صدقا وكذبا اي لا يمكن صدقهما معا ولا كذبهما معا بل يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة وذلك انما يتحقق باختلافهما في الجهة

اذ لو لم يختلفا في الجهة جاز صدقهما او كذبهما معا لان الضرورتين جاز كذبهما في مادة الامكان والممكنتان جاز صدقهما فيها وجميع القضايا

الموجهة كالضرورية والممكنة وجميع القضايا الصادق عليها الامكان يجوز صدق موجبتها وسالبتها من جنس واحد في مادة الامكان

فلا تناقض بين المتجانسين منها فلا بد من الاختلاف في الجهة لما فرغ من احكام التقابل بين الايجاب والسلب شرع في احكام تقابل العدم

والملكة فقال العدم والملكة اي قيد اي القضايا اي اذا اعتبرنا القضايا بان يجعل كل منها محمولا على موضوع فيما جعل العدم محمولا

فيها سميت معدولة وينبغي ان يتاخر حرف السلب فيها كان جزءا من المحمول عن الرابطة كقولنا زيد هو لا بصير وهو ليس بكاتب والمعدولة

الموجبة يقابل الوجودية اي الموجبة المحصلة صدقا فقط لا امتناع ان يصدق الكاتب واللاكاتب على موضوع واحد في وقت واحد من

جهة واحدة فيجوز كذبهما معا لان الموجبتان انما تصدقان عند وجود الموضوع فجاز كذبهما بعدم الموضوع واذا كذبتا صدق مقابلاهما

بالضرورة وهما السالبتان مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب ليس زيد بلا كاتب قال

وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه او بعينه او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو او الاتصاف بالوسط ولا يعقل للواحد ضدان وهو

ولهذا ذكر هذا الاحكام احكام تقابل العدم والملكة وهو ممنوع عن الاجناس مشروطة في الانواع باتحاد الجنس وجعل الجنس والفصل واحدا اقول لما فرغ من احكام تقابل العدم والملكة

اشار الى احكام تقابل الضدين فقال وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه مثل الثلج المستلزم للبياض جبنا او لا بعينه مثل بدن الحي المستلزم للصحة او المرض فان بدن الحي يستلزم احدهما لا بعينه وقد لا يستلزم الموضوع احد الضدين لا معينا ولا غير معين وح لا ان يخلو عنهما وعن الوسط كالفلك الخالي عن الحرارة والبرودة والوسط واليه اشار بقوله عند الخلو او يتصف بالوسط واليه الاشارة بقوله والاتصاف بالوسط فالوسط لا ان يكون له اسم محصل كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد وكالاغبر المتوسط بين الاسود والابيض او لا يكون له اسم محصل بل يعبر عنه بسلب الطرفين كقولنا لا عادل ولا جاير لكن ليس كل ما يعبر عنه بسلب الطرفين كان وسطا فان الفلك يقال له انه لا ثقيل ولا خفيف ولا نسبة له الى الحالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا يعقل للشيء الواحد ضدان بل ضد الواحد واحد لان ضد الشيء يلزم من وجوده عدم الشيء والذي يلزم من وجوده عدم الضد لا يخ لا ان يكون واحدا او متعددا فان كان واحدا يلزم ان يكون ضد الواحد واحدا فقط وان كان متعددا فان لم يكن واحد منها في غاية البعد عن الضد الاول لم يكن واحد منهما ضدا له وان كان واحد منهما في غاية البعد فقط كان هو الضد فقط فان كان كل منهما في غاية البعد فان كان مضادتهما له بامر مشترك بينهما يكون الضد ذلك الامر المشترك فيكون الضد ايضا واحدا وان كان مضادتهما له بسبب امر مختص بكل منهما كان الضد الاول ضدا لذينك الامرين من جهتين مختلفتين فيكون الضد من هذه الجهة شيئا واحدا له ضد واحد وكذا الضد من الجهة الاخرى فعلم ان ضد الواحد ح تقديرا لا يكون الا واحدا وهو المطلوب وقد علم بالاستقراء ان الاجناس لا تضاد بل التضاد انما يعرض الانواع الاخيرة والتضاد في الانواع الاخيرة مشروط بدخول تلك الانواع تحت الجنس الواحد السافل وهذا علم بالاستقراء ايضا قيل ان الخير والشر جنسان متضادان اجيب بالمنع اي لا نسلم ان الخير والشر ضدان فان الخير حصول كمال الشيء والشر عدم ذلك الكمال عن الشيء القابل له فبينهما تقابل العدم والملكة وقيل ان الشجاعة مضادة للتهور والجبن فيكون للشيء الواحد ضدان فيكون كل من الضدين مندرجا تحت جنس غير الجنس المندرج تحته الضد الآخر فان الشجاعة داخلة تحت جنس الفضيلة والتهور والجبن اللذان هما ضداها مندرجان تحت جنس الرذيلة واجيب عنه ان الشجاعة لا يكون ضدا لشيء منهما فانه ليس بينها وبين احدهما غاية الخلاف قوله وجعل الجنس والفصل واحدا اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال ان كل واحد من الضدين مشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به تضاد لانه واحد فيهما فاذا التضاد انما يقع بالفصول والجنس الذي يندرجان تحته جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت جنس واحد تقرير الجواب ان جعل الجنس والفصل واحد في الخارج كالموجود العيني هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود الآخر في الاعيان بل يكون كل منهما موجودا مغايرا بالوجود للآخر انما هو باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة عارض للانواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان التضاد انما هو في الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية واعلم ان هذه الاحكام انما هي للتضاد الحقيقي لا المشهوري وانما لم يتعرض هنا الاحكام التضايف لان بحث الاضافة يجيء مفصلا في مباحث الاعراض ذكر المصنف الامرين العلة والمعلول والتقدم والتأخر لما فرغ من لواحق الماهية شرع في لواحق الموجود فان العلة والمعلول من الاعتبارات العقلية الاضافية اللاحقة

بالوجود والبقاء والمعلول يتصور مما برهن فان كل اثر يتوقف بعد هذه العلل في التأثير والتأثر فهو بهذا بها نوع يحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة
اذا عرفت ذلك فنقول ان العلة ما يصدر عنه امر اما بالاستقلال ان كانت تامة او بانضمام غيره اليه ان كانت ناقصة والمعلول الامر الذي صدر
فالعلة التامة جميع ما يتوقف عليه الشيء والعلة الناقصة بعضه فيدخل في العلة التامة الشرائط وزوال المانع وليس المراد من قولهم عدم المانع
من العلة التامة ان العدم يفعل شيئا بل المراد ان العقل اذا لاحظ وجود المعلول لم يجده حاصلا دون عدم المانع والعلة التامة
المشتملة على جميع العلل الناقصة لا يكون موجودة واحدة مركبة في الخارج لامتناع تركب الشيء من الامور الوجودية والعدمية في الخارج بل كونها
موجودة واحدة مركبة انما هو باعتبار العقل فلا يلتفت الى ما يقال من ان الشيء اذا كان موجودا في الخارج يجب ان يكون علته التامة موجودة
في الخارج ولا بالذات والعلل الناقصة اربع فاعلية ومادية وصورية وغائية وذلك لان العلة الناقصة اما جزء لقوام المعلول او خارجة
عنه والاول اما ان يكون المعلول به بالقوة او بالفعل والاول العلة المادية كالخشب بالنسبة الى السرير والثاني العلة الصورية كهيئة السرير
بالنسبة اليه والخارج اما ان يكون منها الوجود او لاجلها الوجود والاول هي العلة الفاعلية كالنجار بالنسبة الى السرير والثاني العلة الغائية
كالجلوس على السرير بالنسبة اليه واما الشرائط وارتفاع الموانع فراجعة الى تتميم العلة المادية او الفاعلية فلهذا لم يجعلها مستقلا بالاستقلال
قال فالفاعل مبدأ التأثير وعند وجود جميع جهات التأثير يجب وجود المعلول ولا يجب مقارنة العدم له اقول اراد ان يشير الى احكام كل واحد
من العلل الاربع بالتفصيل فبدأ بالفاعل الذي هو المقتضي لوجود المعلول فقال الفاعل مبدأ التأثير اي يتوقف وجود المعلول اذا
وجد بجميع جهات التأثير من المادة والغاية والآلة كالقدوم للنجار والمعاون كالنشار والوقت كالصيف للادمي متخذ الادم
والاستعداد كالجوع للاكل وزوال المانع كزوال الغيم للقصار يجب وجود المعلول لانه لو لم يجب المعلول عند وجود الفاعل بجميع جهات التأثير
لكان اما ان يمتنع او يبقى على امكانه والاول باطل بالضرورة وكذا الثاني وهو الجائز وجود المعلول وعدمه فلو وجد فلا يخلو اما ان يكون
وجوده بامر زائد او لا والاول يقتضي ان لا يكون الفاعل موجودا بجميع جهات التأثير ضرورة كون ذلك الزائد منها والتقدير بخلافه
والثاني يقتضي الترجيح بلا مرجح وهو مح ولا يجب ان يكون تأثير الفاعل مقارنا لعدم المعلول لما عرفت ان الواجب بالغير يجوز ان
يكون دائم الوجود الا اذا كان الفاعل مختارا فانه ح يجب ان يكون تأثيره مقارنا للعدم لان القصد انما يتوجه الى ايجاد المعدوم قال
ولا يجوز بقاء المعلول بعده وان جاز في المعد اقول لا يجوز ان يبقى المعلول موجودا بعد انعدام العلة لان علة حاجة المعلول الى المؤثر هو
الامكان والامكان حال البقاء متحقق والا يلزم الانقلاب فيبقى الحاجة الى بقائه فيمتنع ان يتحقق بدون احتياج اليه والا لم يكن
الحاجة متحققة هف والذي يظن ان الابن يبقى بعد الاب والبناء يبقى بعد البناء والسخونة يبقى بعد النار فالسبب فيه الجهل بما هو
علة بالحقيقة فان البناء والاب والنار ليست عللا في الحقيقة لقوام هذه المعلولات فان البناء حركته علة لحركة ثم سكونه
وتركه الحركة علة لانتهاء تلك الحركة وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع ما وذلك الاجتماع علة لتشكل ما وكل ما هو علة فهو مع معلوله
معا والاب هو علة لحركة المني وحركة المني اذا انتهت على الجهة الخاصة علة لحصول المني في القرار ثم حصوله في القرار علة
لامر ولا تصويره حيوانا وبقاؤه على حيوانيته فله علة اخرى فاذا كان كذلك كان كل علة مع معلولها وكذلك النار علة للتسخين

والتسخين من المادة والتسخين علة لابطال استعداد المادة بالفعل لقبول الصورة المائية وحفظها وذلك لا بد بشيء آخر علة لاحداث
الاستعداد التام في مثل هذه الحال لقبول الصورة النارية وحفظ الصورة النارية من العلل التي يكسوا العناصر صورها وهي مفارقة
فتكون العلل الحقيقية موجودة مع المعلول وكذا الامور المتعددة اي العلل بالعرض والاعدادات فاذن العلل مع المعلول ... العلل
المعدة لا يمتنع ان يبقى المعلول بعد انعدامها فان وجود الجسم في حيز بعد ان كان في حيز آخر بينهما مسافة يتوقف على حصوله في اجزاء المسافة
الواقعة بينهما فحصوله في تلك الاجزاء علة معدة لحصوله في الحيز المطلوب ولا يبقى هذه العلة المعدة مع بقاء المعلول قال ومع وحدة
يتحد المعلول ثم يعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات ومع الحكم ينعكس على نفسه وفي الوحدة التوحيد لا عكس اقول اختلفوا في ان
الفاعل الواحد من جميع الوجوه من غير تعدد الآلات والقوابل هل يجوز ان يصدر عنه اكثر من واحد والافعال الحكماء لا وقال
اكثر المتكلمين نعم واختار المصنف الاول واليه اشار بقوله ومع وحدته اي مع وحدة الفاعل من جميع الجهات يتحد المعلول واحتج
عليه من وجهين الاول انه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان لكان مفهوم انه بحيث يجب عنه احدهما غير مفهوم انه بحيث يجب عنه الآخر
اي علية هذا غير علية لذاك وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فهما مفهومان شيئا واحدا واحدا هو اثنان هف والظاهر لان
المفهومان ان كانا كلاهما داخلين او احدهما داخلا والآخر عينا او خارجا يلزم التركيب وان كانا خارجين او احدهما نفسا
والآخر خارجا يلزم التسلسل وبوجه قيل كون الشيء مصدرا لغيره امر اضافي والامر الاضافي اعتباري يمتنع عن العلة
على تقدير الخروج وايضا لا يخلو من ان يكون كونه مصدرا صفة حقيقية ام لا فان لم يكن لم يتم البرهان كما ذكرنا وان كان صفة حقيقية
كان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه والكلام فيه وايضا لو صح هذا البرهان لزم ان لا يصدر عن
الواحد شيء اصلا وتوجيهه من وجهين الاول لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة فهو اما داخل او خارج ويتم
الى آخره الثاني لو صدر عنه شيء لزم ان يصدر عنه اثنان لانه لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا مغاير له ولا يجوز ان يكون جزءا له كما مر
فيكون خارجا معلولا له فقد صدر عنه اثنان والجواب عن الاول ان كون الشيء مصدرا لغيره اعني علاقة الشيء عن غيره يطلق
على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة بالقياس الى المعلول من حيث يكونان معا وكلا الاضافتين فيه وثانيهما كون العلة بحيث يصدر عنها
المعلول وهذا المعنى متقدم على المعلول وهو غير الاضافة العارضة للعلة بالقياس اليه للتأخر عنهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان
كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لا لذاتها
وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى ولذا كان المعلول فوق واحد فالحالة يكون ذلك الامر مختلفا
وح يلزم التسلسل في الامور الحقيقية او التركيب وكلاهما محالان ولا قوله لو كان صفة حقيقية كان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون
الفاعل واحدا من جميع الوجوه والكلام فيه لو كان المعلول واحدا يكون ذلك المعنى هو نفس الفاعل ولا يحتاج فيه وان كان فوق واحد
يلزم ان يكون احدهما مغايرا للفاعل ويلزم منه ان يكون للفاعل جهة اخرى فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه ويلزم الخلف لانه ح
يلزم ان لا يكون ما فرضنا واحدا من جميع الوجوه واحدا والخلف ليس الا وعن قوله في الوجه الاول لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا

لا امر مغاير له لكونه نسبة بينهما كونه مصدرا بالحقيقة الثاني لا يكون نسبة بل يكون عين المصدر بان يكون مصدر الواحد
والتزام المجاز [illegible] جوابا عن جواب الوجه الثاني [illegible] الواحد من جميع الوجوه قد يسلب عنه اشياء كثيرة لقولنا هذا الشي ليس
بانسان وفرس وقد يتصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قايم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجسم للسواد والحركة
ولا شك ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور
حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا الواحد ولا يتصف الا بواحد ولا يقبل الا الواحد والجواب [illegible]
[illegible]
[illegible] اذ لو صدر عنه [illegible] يلزم اجتماع النقيضين [illegible]
[illegible] فلو وجب عنه [illegible] لكان وجوبه
[illegible] يلزم التناقض وهذا ان
[illegible] بان الواحد [illegible] لا يتوقف الا على تصور طرفيه فان وقع فيه تردد فانما
[illegible] باعتبار كثرة الاضافات الى
ولا دخل [illegible] ان يقال لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد يلزم ان لا يوجد شيئان لا يكون احدهما علة للآخر بواسطة
او بغير وسط وهذا ظاهر [illegible] لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة تقرير الجواب ان يقال
معلول الواحد الحقيقي يعرض له الكثرة باعتبار الكثرة في الاضافات فان له ماهية وكانه وجودا وكانا بالذات ووجوبا بالغير
فباعتبار الكثرة في هذه الاضافات يعرض له الكثرة ويصير بسببها مبدا للكثير في مرتبة واحدة قال فيه بحث الوجود والوجوب والامكان
لا يكون علة [illegible] فان كان الاول لا يكون علة للكثرة [illegible] لا امكان واجبة لذاتها او جعله فان
كان الاول يلزم تعدد الواجب وهو خلاف مذهبهم وان كان الثاني يلزم ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد اجيب بان هذه الامور
اعتبارية لازمة بحسب الاعتبار للمعلول الاول ليست بداخلة في وجوده وليست بعلل مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال
العلة الموجودة بها والامتناع في كون الاعتبارات شروطا وحيثيات للعلل قال المص في شرح الاشارات في بيان تكثر الجهات المقتضية
لامكان صدور الكثرة عن الواحد لنا فرضنا مبدا اول وليكن ا صدر عنه شي واحد وليكن ب وهو في المرتبة الاولى ثم من الجائز ان يصدر
عن ا بتوسط ب شي وليكن ج ومن ب وحده شي وليكن د فيكون في ثاني المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر
عن ب بالنظر الى شي آخر صارت في ثالث المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شي وبتوسط د وحده ثالث وبتوسط
ج د معا ثالث وعن ب بتوسط ج رابع وبتوسط د خامس وبتوسط ج د سادس وعن ج بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط
ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالث المراتب ولو جوزنا ان يصدر
عن السافل بالنظر الى ما فوقه شي واعتبرنا المتوسطات التي يكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا

فهكذا
ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فلهذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة
عن مبدا واحد واعترض عليه بانه لو صدر عنه واحد ثم يصدر عنه وعن ذلك الواحد آخر ظاهر ان يكون له تاثير في صدور المعلول الثاني
فكونه مصدرا للاول غير كونه مصدرا مع الاول للثاني ويعود الفساد وهذا الاعتراض ليس بشي فان كونه مصدرا للثاني باعتبار الاول
وكونه مصدرا للاول بالذات ويجوز ان يصدر عنه اثنان احدهما بالذات والآخر بالواسطة ولا يلزم منه كونه مبدا للاثنين من حيث هو
واحد قوله وهذا الحكم ينعكس على نفسه اي الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ينعكس على نفسه فلا يصدر الواحد الا عن الواحد اي
المعلول الواحد بالشخص لا يكون له الا علة واحدة مستقلة اذ لو اجتمع عليه علتان مستقلتان لكان واجبا لوقوعه بكل منهما والا لم يكن كل منهما
او احدهما مستقلة هف ووجوبه بكل منهما يستلزم استغناءه عن الآخرى فلو وجب بهما لاستغنى عن كل منهما معا هف قوله دون الواحد النوعي فانه ينعكس
اي العلة الواحدة بالنوع لا يجوز ان يصدر عنها الا الواحد بالنوع لان مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي لا يختلف وهذا الحكم لا ينعكس اي
المعلول الواحد بالنوع يجوز ان يكون له علل مستقلة متخالفة بالنوع فانه يجوز ان يقع بعض افرادها بعلة وبعضها باخرى كالحرارة
التي يحصل بعضها بالنار وبعضها بالحركة وبعضها بالشعاع لا يقال الطبيعة النوعية لا تخلو ان يكون محتاجة الى علة معينة منها
او غنية عنها فان كان الاول فلا يعرض لها الحاجة بالقياس الى غيرها فلم يقع بغيرها وان كان الثاني فلا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها
فلم يقع بها لانا نقول الطبيعة من حيث هي لذاتها لا يكون غنية ولا محتاجة لان هذا في غاية السقوط لان الطبيعة من حيث هي ان توقف
على هذه العلة والا توقف فان كان الاول يجب الاحتياج اليها وان كان الثاني يجب الغناء عنها بل لان الطبيعة من حيث هي يكون غنية عنها
والحاجة تعرض لها بالقياس اليها بل الحاجة انما عرضت لفرد من افرادها والطبيعة من حيث هي غنية عن كل واحدة من العلل المعينة
وحاجتها الى علة ما لكن كل واحد من الافراد لما احتاج الى علة معينة واقتضت تلك العلة ذلك الفرد لزمت الطبيعة لاشتمال الفرد عليها قال
والنسبتان من ثواني المعقولات وهما متباينتان وقد يجتمعان في الشي الواحد بالنسبة الى امرين ولا يتعاكسان فيهما اقول العلية والمعلولية
من المعقولات الثانية لانهما من الامور الاعتبارية العارضة للمعقولات الاولى في الذهن ولم يوجد في الخارج صورة تطابقهما اذ ليس في الخارج شي هو علية
وشي هو معلولية في الخارج شي اذا حصل في العقل يعرض له العلية او المعلولية فهو ولو كانتا موجودتين في الخارج لزم التسلسل في الامور الموجودة
المترتبة وهو ممتنع وبين العلية والمعلولية تقابل التضايف فان تعقل كل منهما مع تعقل الآخر وبالقياس اليه فلذلك كانتا متقابلتين لا يكونان مجتمعتين
في شي واحد من جهة واحدة وقد يجتمع العلية والمعلولية في شي واحد بالنسبة الى امرين كالعلل المتوسطة فانها معلولة بالقياس الى عللها وعلل
بالقياس الى معلولاتها ولا يتعاكسان فيهما اي لا يتعاكس العلية والمعلولية في العلة والمعلول اي لا يكون الشي معلولا لما هو علة له ولا للمعلول
علة لما هو معلول له والا يلزم كون الشي متوقفا على ما يتوقف عليه اما بوسط او بغير وسط وهو دور لان الموقوف على الموقوف على الشي
موقوف على ذلك الشي فيلزم توقف الشي على نفسه وهو محال لانه يلزم تقدم الشي على نفسه وتقدم الشي على نفسه محال فان قيل لم لا يجوز
ان يكون شيئان ماهية كل منهما علة لوجود الآخر او ماهية احدهما علة لوجود الآخر ووجود الآخر علة لوجود الاول فيكون كل واحد منهما علة
للآخر ولا يلزم توقف الشي على نفسه اجيب بانه لا يكون دورا لان الشي لم يتوقف على ما يتوقف عليه فان وجود كل واحد منهما توقف

علماهية الآخر على التقدير الاول ووجه الثاني على ماهية الاول ووجه شيء وجه الثاني على التقدير الثاني وكلامنا في الاخر
لا في غيره وايضا لا يجوز ان يكون الماهية بدون اعتبار الوجود علة للوجود لانا نعلم بالضرورة ان علة الموجود لا بد وان يكون موجودة
قبل وجود معلولها وهو الواجب على ماهية فلا يتجه نقضا لاتصاله ان اريد بهذا التوقف شيء غير الاحتياج فلا بد من ان تصور
لينظر في صحته وفساده وان اريد به الاحتياج فلا نسلم ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء يحتاج الى ذلك الشيء لانه لو كان كذلك لامتنع وجود
المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه وليس كذلك فانا لو قدرنا وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم
العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة وهو ممتنع لا يقال لا نسلم ان اللازم بط قوله فانا
لو قدرنا وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة قلنا لا نم قوله والا لزم تخلف المعلول عن العلة
القريبة قلنا نعم ولكن لم قلتم بان ذلك ممتنع فان العلة القريبة ليست علة تامة للمعلول بل جزء منها واذا كان كذلك فالتخلف انما يكون عن
وجود العلة التامة لا عنها وذلك غير ممتنع لانه غير مستقيم لان العلة القريبة وان سلم انه جزء العلة لكن يكون جزءا مستلزما للمعلول
اذ لا واسطة بينه وبين تحقق المعلول فلا يمكن تخلف المعلول عنه لامتناع تخلف اللازم عن الملزوم بل انا نقول ان اريد بقوله يلزم
وجود المعلول انه يلزم وجود المعلول في نفس الامر فهو ممنوع فانه لا يلزم من تقديرنا وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة
وجود المعلول في نفس الامر بل وجود المعلول انما يلزم في نفس الامر لو كانت العلة القريبة موجودة في نفس الامر ولا يلزم من تقديرنا
العلة القريبة وجودها في نفس وان اريد به انه يلزم وجود المعلول على التقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة فلا نم لزومه
بقاء على ذلك التقدير فان ذلك التقدير محال فجاز ان لا يلزم وجود المعلول على ذلك التقدير ... ولئن سلم لزومه على ذلك التقدير لكن لا يلزم
منه ان لا يكون المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاجا الى ذلك الشيء في نفس الامر وانما يلزم ذلك لو كان ذلك التقدير واقعا في نفس الامر
وهو ممنوع وكلامنا في بطلان الدور في نفس الامر لا على التقدير وذكروا ايضا في معرض ما في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد
منها يمتنع الحصول بدون علة واجبة لكن الواجب لا يعد ممتنعا ايضا فيجب وجود علة لذاتها ... اقول لما اشار الى بطلان الدور اراد ان
يشير الى بطلان التسلسل وسواء يترا في معرض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة من معلول معين الى غير النهاية واحتج على ذلك
بوجوه الاول لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية يلزم انقطاع السلسلة على التقدير لا تناهيها وذلك لان كل واحد من آحاد السلسلة
ممكن لذاته والآحاد باجمعها متعلقة لكل واحد منها فيكون ممكنة لذاتها واجبة بغيرها فلها علة وعلتها الآحاد باسرها فيكون
متقدمة على نفسها لوجوب تقدم العلة على المعلول او كل واحد منها والآحاد لا يجب بكل واحد منها ضرورة توقفها على ... او بعض الآحاد
وليس بعض الآحاد اولى بالعلية من بعض لان كل بعض يفرض منها معلول لغيره فيكون علته اولى بذلك ضرورة كونها محصلة الاجزاء
الكثر (?) فيكون تعلق الآحاد بها بالمعلولية اولى او امر خارج عنها فيكون كل واحد منها يمتنع الحصول بدونه والا فيكون بعضها مستغنيا
عن الامر الخارج ولا يكون الخارج وحده علة الجملة بل مع علة ذلك البعض المستغني عن الامر الخارج فيكون ذلك الامر الخارج واجبا
لذاته لانه لو كان ممكنا لذاته لاحتاج الى علة فلا يكون السلسلة المفروضة سلسلة تامة ضرورة تقدمه وتقدم علته على جميع اجزاء

اجزاء السلسلة المفروضة فيكون مع علتها خارجا منها وح يندفع ما قيل انه يجوز ان يكون علة السلسلة امرا خارجا عنها ولا يكون
واجبا بل ممكنا داخلا في سلسلة اخرى بان يكون في الوجود سلاسل غير متناهية كل واحد منها مشتملة على علل ومعلولات غير متناهية
لانه ح يلزم ان يكون ما فرضناه سلسلة تامة سلسلة غير تامة واذا كان واجبا لذاته يكون طرفا للسلسلة بالضرورة لانه مرتبط
بها فان كان في وسطها يلزم ان يكون معلولا لما عقد واذا كان مرتبطا بها ولا يكون في وسطها يكون طرفا فينقطع به السلسلة قيل ان اردتم
بالعلة جملة الامور التي يصدق على كل واحد منها انه مفتقر اليه فلم لا يجوز ان يكون الآحاد باسرها علة لنفسها وان اردتم بالعلة الفاعل
فلم لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا والا قوله كل بعض يفرض فعلته اولى بان يكون علة للآحاد قلنا لا نم وانه يجوز ان يكون البعض
اولى بان يكون فاعلا للآحاد من علته اجيب بان المراد بالعلة العلة المستقلة وهي ما لا يتوقف بالتاثير الى مشارك لما يكون منه والعلة
المستقلة بهذا المعنى لا يجوز ان يكون نفس الآحاد بالضرورة لان العلة المستقلة متقدمة على المعلول بالضرورة ولا يجوز ان يكون كل
واحد من الآحاد لان كل واحد يتوقف تاثيره على معاون لا يكون منه ولا بعض الآحاد لان علته اولى بان يكون علة مستقلة لان تاثير
ذلك البعض بمعاونة علته التي لا يكون منه بخلاف تاثير علته وايضا على تقدير ان يكون المراد بالعلة الفاعل لا يجوز ان يكون البعض
منها فاعلا لان تعلق الآحاد بكل بعض يتقوم الآحاد به على السوية فليس بعضها اولى بان يكون فاعلا من بعض من هذه الجهة لكن
علة كل بعض اولى بان يكون فاعلا من ذلك البعض لان الآحاد يتقوم بها من وجهين احدهما بذاتها والاخرى بمعلولها وح يندفع ما قيل
انه يجوز ان يكون ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية علة له اذ هو بحيث لو تحقق تحقق المجموع ضرورة انه لا يكفي في كون الشيء علة مستقلة تحقق
المعلول عند تحققه فلو فرض كونه علة لكان علته اولى بالعلية منه لما ذكرنا قيل الآحاد لا يخ اما ان يكون لها وجود واحد زايد على وجودات
الاجزاء اولا فان كان الاول فلا نم انه لا يجوز ان يكون الآحاد باسرها علة قوله يلزم ان يكون الشيء متقدما على نفسه قلنا لا نم وانما
يلزم ذلك ان لو كان الآحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد علة للآحاد من حيث هي كل وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون الآحاد من
حيث ان كل واحد من اجزائها موجود بوجود خاص علة للآحاد من حيث هي موجودة بوجود زايد على وجودات الاجزاء فيكون مجموع الآحاد
من حيث هي موجودات علة لوجود المجموع من حيث هو مجموع وان كان الثاني فلا نم انه ح يكون محتاجا الى علة وانما يلزم ذلك لو كان
لها وجود مغاير لوجودات الاجزاء وليس كذلك ح اجيب بان الآحاد من حيث هي آحاد غير كل واحد ووجودها غير وجود كل واحد
فان وجودها هي وجودات الاجزاء والا يلزم وجودات الاجزاء غير وجود كل واحد منها وهو كل واحد جزء متقوم لوجودات الاجزاء
والجميع مغاير للكل ومع وجودها مفتقرة الى الكل واحد من الاجزاء والمفتقر الى الغير ممكن فيكون لها علة ولا يجوز ان يكون علة وجودها
نفس الآحاد الموجودة والا لزم تقدم الشيء على نفسه بالضرورة وح قال المنطبقين بين جملة قد فصل منها آحاد متناهية
واخرى لم يفصل منها ولان التطبيق باعتبار النسبتين ... كل واحد منها باعتبار ...
النسبتين على الاخرى من حيث السبق اقول اعلم ان الوجه الاول خاص ببطلان التسلسل في جانب العلة وهذان الوجهان
لابطال التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا سواء كان من طرف العلة او طرف المعلول ... لو تسلسلت العلل والمعلولات

الى غير النهاية لحصل هناك جملتان احدهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبله بعدد
متناه فنطبق بين الجملة التي قد فضل منها آحاد متناهية وبين الجملة الاخرى التي لم ينفصل منها هذه الآحاد اي نطبق الجزء الاول من
احديهما على الجزء الاول من الاخرى وكذا نطبق الجزء الثاني على الثاني وهلم جرا فان انطبق جميع اجزاء احديهما على جميع اجزاء الاخرى يلزم ان
يكون الزائد مثل الناقص وان لم ينطبق بل انقطع اجزاء الجملة التي فضل عنها الآحاد المتناهية اولا من الطرف الآخر فيكون متناهية
في الطرف الذي فرضناها غير متناهية فيه والجملة الاخرى زادت عليها بآحاد متناهية والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه
فيلزم تناهي الجملتين على تقدير لاتناهيهما هف فان قيل لم لا يجوز وجوب انقطاع الجملة المنفصلة منها الآحاد المتناهية على تقدير عدم الانطباق
لجواز ان يكون عدم الانطباق لعجزنا عن توهم الانطباق فان توهم انطباق غير المتناهي على غير المتناهي محال وايضا الحكم انما يلزم
من المجموع فجاز ان يكون المجموع محالا ولا يكون كل واحد من اجزائه بالانفراد غير محال وايضا هذا منقوض بالحوادث الا وبعدها والنفوس
الناطقة فانها غير متناهيين عند القايلين بالتطبيق والحجة جارية فيهما والجواب عن الاول ان عجزنا عن توهم الانطباق لا يدل على
امتناع الانطباق ولا يلتفت الى عجز الوهم عن الانطباق او قدرته عليه فيقول ان امكن الانطباق المفروض لزم تساوي الزائد والناقص
ويتوجه وان امتنع كانت علة عدم الانطباق تفاوت الجملتين فقط فان امتناع انطباق جملتين من جنس واحد بتمامهما وهو العلة
لا يكون الا بسبب التفاوت وهذا ضروري وعن الثاني ان المجموع لو كان محالا لابد ان يكون احد اجزائه محالا لامتناع تقدير تحقق جزء
من الاجزاء الباقية او نفسه وههنا كل جزء من اجزاء الجملة غير محال على تقدير الاجزاء الباقية فيكون احد الاجزاء محالا في نفسه وكل
جزء من المجموع ممكن في نفسه غير كون الجملة غير متناهية فيكون الجملة الغير المتناهية محالا وهو المطلوب وعن النقض بالاشياء
المترتبة الغير الموجودة كالحركة التي لا اول لها فغير وارد لان الجملة من حيث هي غير موجودة بل الموجود ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور
التطبيق في اجزائها اصلا وكذلك النقض بالاشياء الغير المتناهية الموجودة معا التي لا ترتيب بينها بحسب ارتباط بعضها ببعض
في الخارج غير وارد لان الاشياء المترتبة اذا انطبق على جزء من الجملة الزائدة شيء في درجته استحال ان ينطبق عليه جزء آخر
بل الآخر ينطبق على غيره فلا جرم ينفصل في الزائد جزء لا ينطبق عليه شيء وغير المترتبة لا يتصور فيها هذا فلا يتم البرهان فيه وقد
تحقق بما ذكرناه ان برهان التطبيق يجري في الاشياء التي يكون كلها موجودة في زمان واحد ولها ترتيب طبعي كالموصوف والصفات والعلل
والمعلولات فلا يتم فيما فقد فيه احد الشرطين تقرير الوجه الثاني ان كل سلسلة من علل ومعلولات فكل واحد منها علة باعتبار
ومعلول باعتبار فكانها جملتان منطابقتان في الخارج احدهما بحسب المعلولية والاخرى بحسب العلية فاذا فرض تساويهما من جهة
معلول واحد منها فلابد ان يكون جملة العلل زايدة على جملة المعلولات بواحد من العلل في الجانب الآخر الذي فرض غير متناه لان كل
جملة جملة لا ينطبق في مرتبتها على معلولها بل انما ينطبق على معلول علتها المتقدمة عليها برتبة ولولا زيادة مراتب العلل بواحدة
لارتفع وجوب التقدم والتأخر اللازمين للعلية والمعلولية ويلزم من ذلك انقطاع المعلولات قبل انقطاع العلل المقتضي لتناهيهما
مع فرضهما غير متناهيين وكذلك الحكم في جانب التنازل الى المعلولات فانها هناك تتزايد على المعلولات بالعلل بواحدة بخلاف

بخلاف الجانب الاول مع انها للشئ ولان التطبيق باعتبار النسبة اى ولان التطبيق باعتبار العلية والمعلولية يجب بتقابل كل واحد
من آحاد الجملة باعتبار العلية والمعلولية اى يكون كل واحد علة باعتبار ومعلولا باعتبار قوله يوجب تناهيهما اى تناهى العلية والمعلولية وهو
خبر لان وانما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين اى العلية على الاخرى اى المعلولية من جهة السبق فان العلة سابقة
على المعلول فاذا اعتبر التطبيق في العلة على المعلول يزيد العلة على المعلول بواحد كما ذكرنا
كان الشئ مؤثرا في نفسه وعلله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب وتوقف لتلة بين مؤخاه الى
ما ينتهى ما يكر الجملة اوكما ذكر برهان التطبيق اشار الى وجه رابع دال على بطلان التسلسل في جانب العلة تقريره ان مجموع
الممكنات الموجودة المتسلسلة الى غير النهاية له مؤثر فالمؤثر في المجموع لا يجوز ان يكون نفسه وهو ظاهر ولا بعض اجزائه والا لكان مؤثرا
في نفسه وفي علل نفسه لان المؤثر في الجملة لا بد ان يكون مؤثرا في كل واحد من اجزائه وان لم يكن مؤثرا في بعضها فلا يكون هو وحده
مؤثرا في الجملة بل مع علة ذلك البعض وقد فرض كونه مؤثرا فيه هف فتعين ان يكون المؤثر في جميع الممكنات الموجودة امرا خارجا
والخارج عن جملة الممكنات الموجودة واجب فلا بد ان يكون علة لشئ من اجزائها والا لم يكن علة الجملة ولا يجوز ان يكون علة للمعلول
المعين ولا للعلل المتوسطة والا لزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد وهو ممتنع فتعين ان يكون علة لو لاها في الجملة هو المبدا فينقطع
به الجملة وبعبارة اخرى الجملة لها علة تامة ولا يجوز ان يكون نفسها ولا بعضها اذ كل بعض محتاج الى الابتناء بل لا يجب الجملة بل لكل
البعض بل بعد ما يحتاج اليه من الامور الغير المتناهية فتعين ان يكون العلة التامة خارجة عنها فينتهي الى واجب الوجود وينقطع
به التسلسل يعرف بالتامل فيما سبق وفيه نظر لان الجملة انما لا تجب بنفسها لحاجتها الى الامور الغير المتناهية اذا لم يكن تلك الامور داخلة فيه
واما اذا كانت داخلة فيه فيجوز ان تجب به الجملة لجاز ان يكون في كل شئ ما بعد المعلول الاخير الى غير النهاية وهو بعض من الجملة
يحتاج الى امور غير متناهية داخلة فيه وقد وجبت به الجملة برهان آخر على امتناع التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا سواء
كان في الموصوف والصفة او في العلة والمعلول وسواء كان من جانب الموصوف والعلة او بالعكس او من كلا الجانبين ولنبين ذلك
في التسلسل من جانب العلة فنقول لو تسلسل العلل الى غير النهاية للزم ان يتقدم على المعلول المعين علل غير متناهية وكل علة يعتبر
منها فانها مع معلولاتها المتاخرة عنها متاخرة عن واحدة من العلل وكذا كل جملة معتبرة منها تكون متاخرة عن واحدة منها فيلزم ان
يكون هناك علة متقدمة على تلك العلل لانه اذا كان كل علة وكل جملة منها مسبوقة بعلة يكون الجميع مسبوقا بعلة والا لم يكن البعض
مسبوقا والتقدير بخلافه وتلك العلة لا يسبقها غيرها والا لم يكن متقدمة على الجميع فينقطع بها التسلسل واذا عرفت فيما ذكرنا
عكنك ان تعرفه في الباقي قال صاحب الاشراق لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية من طرف المبدا فلا يخلو اما ان يكون
بين المعلول الاول وبين كل واحد من العلل الواقعة في السلسلة علل متناهية او لم يكن والثاني يقتضي ان يكون بينه وبين علة من العلل
علل غير متناهية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين والاول يلزم ان يكون الكل متناهيا لوقوعه بينه وبين واحد من العلل
ويتسلسل عليه بان قوله الكل واقع بين المعلول الاول وبين واحد من العلل الموجبة كلام غير محصل لان الشئ الواقع بين الشيئين انما يقع

بين الشيئين المتباينين وكل ما بعد المعلول الاول لا يجب ان يقع بينه وبين شيء مباين سواء كان ما بعد المعلول الاول متناهيا
او غير متناه اذ لا يكون بعد الكل شيء حتى يمكن ان يتصور ان الطرف بين المعلول الاول وبين شيء غيره قال وينتفيان بالنسبة الى طرفي
النقيض اقول اي النسبة التي هي العلية والنسبة التي هي المعلولية ينتفيان في طرفي النقيض اي الوجود والعدم بمعنى انه لو اصدقت
العلية على موضع وجودي صدقت المعلولية على موضع وجودي لان معلول الوجودي وجودي ولو اصدقت العلية على موضع عدمي اصدقت
المعلولية على موضع عدمي فان علة عدم الشيء المعلول عدم علة وجوده فان عدم المعلول لا بد له من علة فلا يخلو اما ان يتحقق تلك العلة
بدون عدم شيء هو علة وجوده او لم يتحقق والاول باطل لانه يستلزم اجتماع الوجود والعدم بالنسبة الى الشيء الواحد
يكون تلك العلة مع عدم شيء من علة وجوده او مع غيره والثاني باطل لانه لو كان كذلك لم يترتب عدم المعلول على عدم العلة مع
قطع النظر عن ذلك الغير والثاني باطل لانه لو كان كذلك لم يترتب عدم المعلول على عدم العلة مع قطع النظر عن ذلك الغير والتالي باطل
فيكون عدم العلة علة لعدم المعلول قال والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لوازمهما اقول الشيء الواحد الذي لا تكثر
فيه بوجه من الوجوه من غير تعدد الآلات والشرائط لا يكون قابلا لشيء وفاعلا له لان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد النسبة
اي عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة القبول بان تكون نسبة الفعل واقعة بين المنتسبين اللذين وقع نسبة القبول بينهما اي الذات
التي عرضت لها الفاعلية بعينها هي الذات التي عرضت لها القابلية وكذا الشيء الذي عرض له المفعولية بعينه الشيء الذي عرض له
المقبولية والدليل على تنافي الفعل والقبول عند اتحاد النسبة التنافي بين لازميهما اعني الوجوب اللازم للفعل والامكان
الخاص اللازم للقبول فان الفعل يلزمه الوجوب والقبول يلزمه الامكان الخاص الوجوب والامكان اذا اعتبر بالنسبة الى شيء واحد
تحقق التنافي بينهما وتنافي اللازمين يوجب تنافي الملزومين واذا كان الفعل والقبول متنافيين لا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا
معا والا يلزم الجمع بين المتنافيين وايضا حيثية القبول غير حيثية الفعل فلو كان الشيء الواحد قابلا وفاعلا يلزم التركيب
وكلاهما محال ويجب الخالف بين العلة والمعلول قال والمعلول يحتاج لذاته الى مطلق العلة والاولى الخ احدى النسبتين الخ
اقول المعلول على قسمين قسم يكون نوعيته وماهيته الذاتية يقتضي ان يكون معلولا في وجوده لطبيعته فيكون العلة ما تحتاج اليه المعلول
لا محالة اذا كان معلولا لماهيته ونوعه والا يلزم كون الشيء علة لنفسه وقسم يكون معلولا لا في نوعه فيجوز ان يكون العلة موافقة
للمعلول في نوعيته مثال الاول كون النفس علة للحركة الارادية ومثال الثاني كون هذه النار علة لتلك النار فان هذه النار ليست
علة لتلك النار في انها علة نوعية للنار بل في انها علة بانها نار فاذا اعتبر من جهة النوعية كانت هذه العلة للنوعية بالوصف الاجنبي
صدق احدى النسبتين اي العلية والمعلولية في المصاحب اي الاجنبي صدق العلية العارضة لشيء على ما يصاحب ذلك الشيء والا صدق
المعلولية العارضة لشيء على ما يصاحب ذلك الشيء والحاصل ان ما مع العلة لا يجب ان يكون علة وكذلك ما مع المعلول لا يجب ان يكون
معلولا قال وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص آخر منها والا لتكثرت الاشخاص لاستغنائه عنه بغيره ولعدم تقدمه ولكان
ابقاء احدهما مع عدم صاحبه اقول الشخص من العنصريات كشخص من النار لا يكون علة ذاتية لشخص آخر منها لخمسة وجوه آ

آ لو كان الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص آخر منها يلزم ان يتسلسل الاشخاص الى غير النهاية مترتبة موجودة والتالي باطل
فالملازم مثله فان العلة العلة الذاتية يستدعي ترتب معلولها عليها والا لم يكن ذاتية لها ومعلولها ايضا شخص منها والغرض ان الشخص
منها علة ذاتية لشخص آخر منها فيلزم التسلسل في الاشخاص المترتبة الموجودة معا ب ان الشخص من العناصر يستغني عن شخص آخر بغير
ذلك الشخص فانه ليس شخص من اشخاص العناصر اولى بان يكون علة ذاتية لشخص آخر من غيره فبغير ذلك الشخص يستغني عن ذلك الشخص
الذي فرضناه علة فيما فرضناه علة ذاتية لا يكون علة ذاتية بل يكون علة بالعرض ج الشخص من العناصر لا يتقدم بالذات
على شخص آخر منها لان كل شخص من العناصر يمكن ان يعرض متقدما على شخص آخر ومتأخرا عنه ومن لوازم العلة الذاتية ان
يكون متقدما بالذات على المعلول د الشخص من العناصر لو كان شخصا آخر فليس احدهما اولى بان يكون علة للآخر من العكس فالحكم بان
لا يكون احدهما علة للآخر ه ان كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص آخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته الذاتية
قال والفعل منا يفتقر الى تصور جزئي يتخصص به الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات يقع منا الفعل اقول يريد ان
ان يشير الى مبادي الافعال الاختيارية الصادرة منا المنسوبة الى القوى الحيوانية فنقول ان الافعال الاختيارية لها مبادي اربعة آ
التصور الجزئي للشيء الملائم والمنافر تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته
الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجيح احد الامور المتساوية على الباقي فلا يقع الجزئيات لامتناع حصول
الامور الغير المتناهية ب شوق ينبعث عن ذلك التصور الى نحو جذب ان كان ذلك الشيء لذيذا او نافعا يقينا او ظنا ويسمى شهوة والى
نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مكروها او ضارا يقينا او ظنا ويسمى غضبا ج الارادة او الكراهة وهي العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل
والترك ويدل على مغايرة الارادة والكراهة للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لما يشتهيه وعند وجود الارادة
والكراهة يترجح احد طرفي الفعل او الترك الذي يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما د حركة من القوى المنبثة في العضلة ويدل على
مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك العضلة وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم
قال والحركة الى مكان يتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية يكون السابق من هذه علة للسابق من تلك
حتى يتصل الارادة في النفس والحركة في المسافة اقول الحركة الاختيارية الى مكان يتبع الارادة المتعلقة بتلك الحركة والمسافة التي يكون لتلك
الحركة يكون لها امتداد يمكن ان يعرض فيه حدود جزئية بحسب المسافة بها الى اجزائها الجزئية فالمتحرك يتخيل بعد الارادة المتعلقة بجميع الحركة
المنبعثة عن تخيلها اجزاء جزئيا وينبعث منه ارادة جزئية متعلقة بقطع المتحرك ذلك الجزء من المسافة الذي يتصل بذلك الحد فيصير تلك الارادة
الجزئية سببا لقطع ذلك الجزء فان القطع التخيل والارادة والحركة يقف المتحرك وان لم يقف بل يتصل التخيلات متجددة على التوالي بحسب
اتصال المسافة ويكون السابق من الارادة علة معدة للسابق من الحركة المعدة لحصول ارادة اخرى ثم هذه الارادة مبدأ لحركة اخرى
فيتصل الارادات المتجددة في النفس والحركات في المسافة الى ان ينتهي قال وشرط في صدق الاثر على المقارن الوضع اقول اي
شرط في صدق الاثر على المقارن للهيولى اعني الصور والاعراض المقارنة للمادة الوضع اي يشترط في كون الصور والاعراض

المقارنة للمادة علة لشيء الوضع وذلك لان الصور والاعراض قوامها بموادها الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة
تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار لا يسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان له وضع بالقياس اليها والشمس
لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها فقد ظهر ان الصور والاعراض انما تفعل بمشاركة الوضع وان التفاوت بحسب المدة والعدة والشدة
التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر لان القوى يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ يتفاوت بمقابلة الطبيعة
يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول اذا تحركا مع اتحاد المبدأ بعرض التناهي اولا اي وكذا شرط في صدق التأثير
على المقارن اي الصور والاعراض التناهي فيكون قوله التناهي معطوفا على قوله الوضع وانما يشترط في صدق التأثير على المقارن التناهي
لانه لا يمكن وجود قوة جسمانية تقوى على اعمال غير متناهية اشار اولا الى ان صدق التناهي وعدمه الخاص اعني عدم التناهي عما من شأنه
التناهي وهو عدم الملكة على المؤثر بحسب المدة والعدة والشدة ثم اقام الحجة على امتناع كون القوة الجسمانية قوية على اعمال غير متناهية
لا بيان ان صدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر بحسب المدة والعدة والشدة فهو موقوف على تقدم تذكرها اولا فنقول التناهي
واللاتناهي الخاص يلحقان الكم لذاته ويلحقان كل ما له كمية او لشيء يتعلق به بسبب تلك الكمية فالتناهي واللاتناهي يلحق الكم
وهو اي المقدار ولا تناهيه ومنها ما يلحق الكم المنفصل اعني العدد وهو تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار كما يمكن فرض لا نهاية
في الازدياد لا نهاية المقدار فقد يمكن فرض لا نهاية في الانتقاص من لا نهاية الاعراض والتي الذي له مقدار كالجسم ذي المقدار والتي
الذي له عدد كالعلل ذوات العدد والشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او ذو عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان
او اعمال متناهية لها عدد فيعرض النهاية واللانهاية يكون فيه بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون لا محالة
فرض وحدة العمل واتحاد زمانه مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث تعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات يكون
تلك اصناف قوى يعرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة
ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهي في الشدة لا في زمان والا كان
لو وقع في زمان نصفه اشد وكان متناهي في الشدة ٢ قوى يعرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة يختلف
ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهي
في زمان غير متناه ٣ قوى يعرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها
عددا اكثر اقوى من التي يصدر عنها عددا اقل ويجب من ذلك ان يقع عما غير المتناهي عددا غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني
بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول التناهي وعدمه الخاص انما يصدق على المؤثر باحد الاعتبارات الثلث لا الجزء على
امتناع صدور الاعمال الغير المتناهية عن القوى الجسمانية نقرر بها ان نقول القوة الجسمانية لو حركت جسما فلا يخلو اما ان
يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع وذلك لانه لا يخلو اما ان لا يكون ذلك الجسم المتحرك محلا لتلك القوة او يكون والقسمان باطلان
اما الاول واليه اشار بقوله لان القوى يختلف باختلاف القابل فلان الجسم لا يكون لها لا متناهيا في العدد [illegible]

متناهية فاذا حرك جسم بقوته جسما آخر من مبدأ مفروض حركات غير متناهية بحسب الزمان او العدد وفرضنا ان ذلك الجسم المحرك
تحرك تلك الحركة القوة اجساما اخر شبيهها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه في المقدار من ذلك المبدأ المفروض فيجب ان تحرك الثاني
اكثر من الاول لان القوى القسرية تختلف آثارها باختلاف القابل وذلك لان طبيعة الجسم المقسور تقاوم القاسر ولا شك ان طبيعة
الجسم الاكبر تكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه فيكون مقاومة الاكبر
اكثر من معاوقة الاصغر فيكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاكبر ولما كان مبدأ التحريك واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة في
مقابلة المبدأ اي في الجانب الآخر الذي فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاول فيكون جانبه الآخر الذي فرضناه غير
متناه متناهيا هف واورد على هذا بانه يجوز ان يقع التفاوت بحسب الشدة ومعه لا يجب انقطاع احدهما واجيب بان المراد
بالقوة المذكورة هنا هي التي لا نهاية لها باعتبار العدة او المدة دون الشدة لان اللاتناهي بحسب الشدة لا يتصور والا وقع حركة
لا في زمان وفيه نظر لان اخذ القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث والجواب الصحيح
ان يقال التفاوت بحسب الشدة يستدعي التفاوت بحسب العدة او المدة وح يلزم انقطاع احدهما وقد اورد على البرهان الذكر
ايضا ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها رد عليهم الشيخ الرئيس بان الحوادث
لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها فللقائل
ان يرد هاهنا ما اورده عليهم بعينه وهو ان يقول ليس للحركات التي يقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فاذن لا يصح
الحكم عليها بالزيادة والنقصان اجيب عنه بان المحكوم عليه هاهنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال والا لكان
ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث فان مجموعها
لما لم يكن موجودا لم يوجد فيستحيل الحكم عليها بالزيادة والنقصان قيل وللقائل ان يقول انتم تستدلون على تفاوت قوة القوة
على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وح يعود الاشكال قيل لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة التي يلي
الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا لجواز ان الافعال
الصادرة بحسب طبائع المتسويات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى واوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة
ايضا وبذلك افترق الصورتان وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الحركات الصادرة عن القوة القسرية لا نهاية لها في الجهة التي
تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى وح لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا ولا الثاني وهو كون القوة الجسمانية
محركة بالطبع الى غير النهاية واليه اشار بقوله والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل فباطل ايضا وذلك لان قوة الجسم الاكبر من قوة بعضه
لو انفرد وليس لزيادة جسمه في المقدار اثر في منع التحريك حتى يلزم ان يكون نسبة المتحركين في الحركتين واحدة بل المتحركان
لا يختلفان في قبول الحركة والحركتان مختلفتان بحسب الازدياد والنقصان فان حرك الكبير والصغير الذي هو بعضه مثلا جميعهما
من مبدأ معين واحد مفروض حركات بغير نهاية عرض التفاوت في مقابل المبدأ اي الجانب الذي فرض غير متناه.

ويلزم منه تناهي الازل وكانت نهاية حركات الاصغر بالنسبة الى حركات الاكبر متناهية فكان الجميع متناهيا قال والمحل المتقوم
بالحال قابل له وان لم يكن مركبا وقبوله ذاتي وقد يحصل البعد والقرب باستعدادات تكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل
لمحله ويسمى واحدا اقول لما فرغ من العلة الفاعلية اراد ان يشير الى العلة المادية والصورية فقال والمحل المتقوم بالحال قابل له اي المحل
الذي يحتاج في وجوده الى الحال يسمى قابلا بالنسبة الى الحال المتقوم له ومادة بالنسبة الى المركب وقبول المادة للصورة ذاتي اي امكان حصول
الحال في المادة ذاتي للمادة والا يلزم الانقلاب قوله وقد يحصل البعد والقرب اشارة الى جواب سؤال مقدر توجيه السؤال ان الامكان لو كان
ذاتيا للمادة لما زال عنها والتالي باطل اما الملازمة فلان ما كان ذاتيا للشيء امتنع زواله عنه والا لما كان ذاتيا واما بيان بطلان التالي
فلان المادة قد تقبل شيئا ولا تقبل غيره ثم تصير قابلة لذلك الغير توجيه الجواب ان نقول القبول المطلق لم يختلف بل ثابت
في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية ابعد من قبول العلقة لها
وكذلك العلقة بالنسبة الى المضغة فالزائل عنها هو القرب والبعد لا القابلية المطلقة وسبب القرب والبعد استعدادات تكتسبها
باعتبار الحال فيه فان الحرارة لو احدثت في الماء استعد لصورة الهواء فان زال منها صورة الماء وحدث فيها صورة الهواء
صارت اقرب لقبول صورة النار والحال الذي يتقوم المادة بها صورة بالنسبة الى المركب وشريك للفاعل لمحله والصورة
المقومة للمادة واحدة لان الواحدة ان استقلت بتقويم المادة استغنت المادة عن غيرها فلا يكون غيرها صورة للمادة وان لم
يستقل كان المجموع هو الصورة لان التقويم حصل به فالمجموع صورة واحدة وكل منهما جزء صورة لا صورة قال والغاية علة بماهيتها
لعلية العلة الفاعلية معلولة في وجودها للمعلول وهي ثابتة لكل قاصد اقول لما ذكر المادة والصورة اراد ان يشير الى الغاية والغاية
ما لاجله الايجاد وهي علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية فتكون بهذا الاعتبار علة للمعلول ومعلولة في وجودها
للمعلول فان وجود الغاية يترتب على وجود المعلول فالتقدم بحسب الوجود العقلي والتأخر بحسب الوجود الخارجي فلا دور والغاية ثابتة
لكل قاصد اي لكل فاعل يفعل بالقصد والاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل لغرض قال فالقوة الحيوانية المحركة غايتها
الوصول الى المنتهى وقد يكون غاية للشوقية وقد لا يكون فان لم يحصل فالحركة باطلة والا فهو خير او عادة او قصد ضروري او عبث
وجزاف اقول الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مباد اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدأ القريب القوة المحركة المنبثة
في عضلة العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه هو التصور الملائم او المنافر فاذا ارتسم بالتخيل
او التفكر صورة في النفس تحركت القوة الشوقية الى الاجماع فتخدمها القوة المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة وهو الوصول
الى المنتهى هو غاية القوة الحيوانية المحركة وليس لها غاية غير ذلك وقد يكون ذلك الامر غاية للقوة الشوقية وقد لا يكون بل لها
غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالحركة مثال الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع فان تخيل في نفسه صورة موضع
فيشتاق الى المقام فيه فيتحرك نحوه فانتهت الحركة اليه فغاية قوته الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال الثاني
ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء لصديق له فيشتاق فيتحرك الى المكان الذي يصادفه فيه فانتهى حركته الى ذلك

الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية بل هي امر آخر لكن يتوقف حصوله على الوصول الى المقصد
فاذا كانت غايتاهما متحدة لم يكن الحركة باطلة وان كانت غاية للشوقية بحسب التخيل وحده الفكر يسمى ذلك الفعل عبثا والا فهو خير
وان كانت مختلفة فلا يخلو اما ان يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول الى المنتهى او لا يحصل فان لم يحصل فالحركة باطلة بالنسبة
الى الشوقية وان حصلت فلا يخلو اما ان يكون المبدأ هو التفكر او التخيل فان كان الاول فهو الخير المعلوم او المظنون وان كان
الثاني فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده مبدأ ويسمى ذلك الفعل جزافا او التخيل مع طبيعة او مزاج ويسمى ذلك الفعل قصدا ضروريا
او طبيعيا او مع خلق وملكة نفسانية ويسمى ذلك الفعل عادة لان الخلق انما يتقرر بتكرر الافعال فما يكون بخلق يكون عادة
وبعض ما ذكرنا يخالف ما في المتن لكن الصحيح هذا قال فاثبتوا للطبيعيات غايات وكذا للاتفاقيات اقول الحكماء قد اثبتوا
للحركات الاسطقسية الطبيعية غايات والدليل عليه ان حبة من البر وحبة من الشعير اذا دفنتا في الارض الحرة وصادفتا الشمس
والسقي وسائر الشرائط التي لا بد للنبات منها انبتت الاولى سنبلة بر والاخرى سنبلة شعير ولا بد من نفوذ اجزاء الارض والماء
في الحبة ليصير غذاء لها ويتكون منها السنبلة وذلك النفوذ انما يكون بحركة الارض والماء عن مواضعها الطبيعية واستحال
ان يكون تلك الحركات منها لامتناع ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع فتكون تلك الحركات من قوة في الحبة ثم لا يخلو اما ان يكون
في تلك الارض اجزاء مختلفة القبول في ان تكون سنبلة بر او تكون سنبلة شعير او لم يكن بل كان يصلح لكل منهما فان كان الاول
فذلك الاختلاف لم ينشأ من ماهية الاجزاء الارضية بل لان القوة الموجودة في الحبة افادت ذلك الجزء من الارض تلك الخاصية فان
كانت افادت تلك الخاصية لخاصية اخرى سابقة عليها لزم التسلسل وان لم كانت لخاصية اخرى كانت القوة الموجودة في
الحبة لذاتها متوجهة الى ذلك الفعل وان كان الثاني لم يكن صيرورة ذلك الجزء برا والآخر شعيرا لضرورة بل لاجل ان القوة الفاعلة
حركتها الى تلك الصورة فيكون صدور ذلك الفعل عنها دائما او اكثريا وهو المراد بالغاية للحركة الطبيعية فان قيل لو كان للطبيعة غاية
لكان لها روية والتالي باطل بيان الملازمة ان ما لا روية له لا غاية له وايضا لو كان تأدي الاسباب الى مسبباتها دائما او اكثريا
يقتضي ان يكون المتأدى اليه غاية لتلك الاسباب كان كل ما تأدى اليه الطبيعة على الدوام او الاكثر غاية والتالي باطل لان
الهرم والفساد يتأدى اليهما الطبيعة دائما او اكثريا ويمتنع ان يكونا غاية للطبيعة لاستحالة ان يكون الموت والذبول والهرم
والشباب والافساد والاصلاح غاية للطبيعة لكونها متضادة اجيب عن الاول بان الروية ليست شرطا للغاية فان
الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل الروية تعين الفعل الذي يختار من بين افعال جاز اختيارها لكل واحد منها غاية مختصة
فان الغاية لازمة للفعل ضرورة لا بفعل فاعل وعن الثاني بانا لا نسلم ان كل ما يتأدى اليه الطبيعة دائما او اكثريا فهو غاية
ذاتية فان لوازم الغايات الذاتية يتأدى اليها السبب دائما او اكثريا مع انها ليست بغايات ذاتية بل لا بد وان توجد في الامور
التي يتأدى اليها السبب دائما او اكثريا غاية ذاتية ثم ان الطبيعة لما تأدت الى الامور المذكورة وامتنع ان يكون الموت والهرم والفساد
غاية لها جعلنا اضدادها وهي الحياة والشباب والتركيب غاية ذاتية لها ولئن سلم ان كل ما يتأدى اليه السبب دائما او اكثريا فهو غاية

لكن لانم ان الموت وغيره لا يكون غاية فان الموت وان لم يكن غاية ذاتية بالنسبة الى بدن من مات لكن جاز ان يكون غاية
ذاتية من وجه آخر وهو ان المادة لو بقيت مشغولة بصورة معينة دائما لتعطل ساير الجرمانات وذلك مخل بنظام العالم
ولان الموت هو خلاص النفس السعيدة عن العلايق البدنية وذلك نوع الغاية وكذا اثبتوا للاتفاقيات غايات، واعلم
ان تادي السبب الى المسبب اما دايم او اكثري او لا هذا ولا ذاك فان كان دايما او اكثريا كان السبب ذاتيا والا فاتفاقيا والمسبب الذي
يتادى اليه السبب دايما او اكثريا هو الغاية الذاتية والا فهو الغاية الاتفاقية فان قيل ان السبب لا يخلو اما ان يستجمع الامور المعتبرة
في التاثير او لا فان كان الاول لزم حصول مسببه بالضرورة والا امتنع ان يتادى الى مسببه فلا يكون هو سببا لا ذاتيا ولا اتفاقيا
اجيب بان السبب قد يتوقف تاثيره على امور خارجة عن ذاته غير دائمة الحصول معه ولا اكثريته فيقال لذلك السبب من حيث
الذات انه اتفاقي اذا كان اقتران تلك الامور له اقليا او مساويا فلا شك انه سبب الاتفاقي بهذا المعنى فاذا اتفق ان
حصل معه تلك الامور ترتب عليه مسببه فذلك المسبب غاية اتفاقية له اذا اعتبر بالنسبة الى السبب وحده وان اعتبر بالنسبة اليه
مع اجتماع تلك الامور يكون غاية ذاتية له كما انه بذلك الاعتبار سبب ذاتي قال والعلة مطلقا قد يكون بسيطة وقد يكون مركبة وايضا
بالقوة او بالفعل وكلية او جزئية وذاتية او عرضية وعامة او خاصة قريبة او بعيدة ومشتركة او خاصة اقول لما فرغ من مباحث العلل
الاربع اراد ان يشير الى اقسام كل منها فان العلة مطلقا اي من العلل سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية ينقسم الى الاقسام
المذكورة والتقسيم من وجوه منها ان تكون بسيطة او مركبة فالعلة الفاعلية البسيطة كطبايع البسايط العنصرية الفاعلة لحركاتها
والمادية البسيطة كهيولى الاجسام العنصرية بالنسبة اليها والصورية البسيطة كصورة كل منها والغائية البسيطة كوصول كل
منها الى مكانها الطبيعي والفاعلية المركبة كالعقل والصورة بالنسبة الى الهيولى والمادية المركبة كالعناصر الاربعة بالنسبة الى
صور المركبات والصورية المركبة كالصورة الانسانية والغائية المركبة كشرى المتاع ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية
ومنها ان تكون بالقوة او بالفعل فالفاعلية بالفعل كالطبيعة التي يصدر عنها الحركة حالة عود الجسم الى مكانه الطبيعي والمادية
بالفعل كالجنين بالنسبة الى الانسانية وبالقوة كالنطفة بالنسبة اليها والصورية بالفعل كصورة الماء حين كونه ماء
وبالقوة كصورة الماء حين كون المادة ملابسة لصورة الهواء والغائية بالفعل كحصول الجسم بمكانه الطبيعي وبالقوة
كالقائم يصل الجسم الى المكان الطبيعي ومنها ان تكون كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء له
والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة وكذا في سايرها ومنها ان تكون ذاتية او عرضية فالفاعلية الذاتية هي
التي تستند اليها الفعل بالحقيقة كالصورة النارية للاحراق والعرضية هي التي تقتضي شيئا ويتبع ذلك الشيء شيء آخر هي
بالنسبة الى ذلك الشيء علة بالعرض كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فانه يقتضي بالذات ازالة السخونة ويتبعه حصول
البرودة والمادية الذاتية هي التي يكون محلا للصورة بالذات والعرضية هي التي تكون ماخوذة مع عوارض خارجة والصورية
الذاتية هي المطلوبة لذاتها والعرضية ما يتبعها من الاعراض والغائية الذاتية هي المتوجه اليها بالذات والعرضية ما يتبعها

ما يتبعها ومنها ان يكون خاصة او عامة والعلة العامة هي التي تكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذي هو جنس للبناء والخاصة
هي العلة الحقيقية كالبناء وكذلك ساير العلل ومنها ان تكون قريبة او بعيدة والقريبة هي التي لا واسطة بينها وبين المعلول والبعيدة
بخلافها فالفاعلية القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مثلا بالنسبة الى الحمى وكذا في ساير العلل ومنها
ان تكون مشتركة او خاصة فالمشتركة ما يكون للمعلولات متعددة والخاصة بخلافها فالعلة الفاعلية المشتركة كالبناء للبيوت
والخاصة كالبناء لهذا البيت وكذا في غيرها قال والعدم الحادث من المبادي الوضعية والماهية الطرفين وافراد الموضوع كالمادة
وافتقار الاثر انما هو في احد طرفيه واسباب الماهية غير اسباب الوجود ولابد للعدم من سبب وكذا في الحركة ومن العلل المعدة ما يؤدي
الى مثل او خلاف او ضد والاعداد قريب او بعيد ومن العلل الوضعية ما هو معدة اقول لما فرغ من اقسام العلل اراد ان يشير الى مباحث
متعلقة ببعض العلل التي وقع فيها اشتباه منها ان عدم الحادث من المبادي الوضعية بالنسبة الى الحادث بيان ذلك ان الحادث
هو الموجود بعد ان لم يكن فيكون عدمه سابقا على وجوده فيكون عدمه مبدا له بهذا الاعتبار لكن لا يكون مبدا له بالذات ان الموجود
ومبداه بالذات هو الفاعل ومنها ان الفاعل الطرفين اعني الوجود والعدم واحد بيان ذلك ان الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر
ان كان موجودا فقد وجد الاثر وان كان معدوما فقد عدم الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف
العدم لكن وجود الاثر متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه ومنها ان الموضوع وهو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل
المتقوم بالحال مشتركان في ان كل واحد علة قابلية لتشخص الحال فان الموضوع علة قابلية لتشخص الاعراض الحالة فيه كما ان المادة
علة قابلية لتشخص الصورة الحالة فيها لكن يتقوم الموضوع بدون ما يحل فيه من الاعراض بخلاف المادة فانها لا يتقوم بدون الصورة
والحاصل ان الموضوع ايضا من جملة العلل ومنها ان افتقار الاثر انما هو في احد طرفيه اي في وجوده او عدمه ولا يفتقر الماهية
من حيث انها ماهية اي افتقار الى المؤثر ان يجعله موجودا او معدوما لا ان يجعله ماهية فان الممكن انما يكون موجودا او معدوما
بالفاعل ولا يكون في انه سواد بالفاعل ومنها ان اسباب الماهية غير اسباب الوجود كما ان الوجود غير الماهية فاسباب الماهية
باعتبار العقل الجنس والفصل وباعتبار الخارج المادة والصورة واسباب الوجود هي الغاية والفاعل ومنها ان العدم الممكن
لابد له من سبب لما عرفت ان الممكن نسبته الى طرفي الوجود والعدم على السواء فاتصافه بكل منهما يستدعي سببا والا لزم الترجح
من غير مرجح والحركة ايضا كذلك اي لابد ان يكون لعدمها سبب لانه لو لم يكن لعدمها سبب لكانت ممتنعة بالذات وكونها غير فائية
الذات لا ينافي احتياج عدمها الى السبب فانه اذا وجد الحركة لابد وان توجد لسبب فاذا عدم ذلك السبب بتمام او بشيء من اجزائه
او شرايطه عدم الحركة فعدم الحركة سببه عدم السبب الذي هو سبب الوجود على ذلك الوجه ومنها ان العلل منها معدة وهو
الذي يقرب المعلول الى العلة بعد بعده عنها ومن العلل المعدة ما يؤدي الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المؤدية الى الحركة الى جزء آخر
منها فان الحركة الى المنتصف معدة للحركة الى المنتهى وليست فاعلة لها بل الفاعل هي الطبيعة او النفس او القاسر والحركة الى
المنتهى معدة عن الفاعل والحركة الى المنتصف قربتها اليه ومن العلل المعدة ما يؤدي الى الخلاف كالحركة المؤدية الى السخونة

ماهو معد ... ومن العلل المعدة ما يؤدي الى شئ ... ان يقال ... العلل المعدة ... العرضية ...

التي هي مخالفة الى الحركة ومن العلل المعدة ما يؤدي الى ضده كالحركة الى فوق المؤدية الى الحركة الى الاسفل ومنها الاعداد قريب
او بعيد فالاعداد القريب هو الذي يحصل المعلول عقيبه كاعداد الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانية والاعداد البعيد
بخلافه كاعداد النطفة بالنسبة اليها والاعداد البعيد قابل للشدة والضعف ومنها الآن من العلل الوضعية ماهو معد
فان العلل الوضعية يقال باعتبارين احدهما ان يوجد العلة شيئا ويتبع ذلك الشئ شئ آخر كترتيب السخونة بالنسبة الى التربيع
الثاني ان يكون للعلة وصف لازم فيقال للاكثر الوصف اللازم للعلة انه علة بالعرض والاول منهما معد ذكر المقصد الثاني
في الجواهر وفيه تعريف وفيه فصول الاول في الجواهر الممكن لانه ان يكون موجودا في الموضوع وهو العرض او لا وهو الجوهر وهو اما مفارق
في ذاته وفعله وهو العقل او في ذاته وهو النفس او مقارن فاما ان يكون محلا وهو المادة او حالا وهو الصورة او ما يتركب منهما
وهو الجسم والموضوع والمحل متعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص وكذا الحال والعرض وبين الموضوع والعرض مباينة
ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا اقول لما فرغ من المقصد الاول شرع في المقصد الثاني وذكر فيه خمسة فصول الاول في الجواهر
٢ في الاجسام ٣ في بقية احكام الاجسام ٤ في الجواهر المجردة ٥ في الاعراض الفصل الاول في الجواهر الممكن لانه ان يكون موجودا
في موضوع وهو العرض او لا في موضوع وهو الجوهر اعلم ان الحلول عبارة عن اختصاص شئ بآخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما
عين الاشارة الى الآخر والمختص هو الحال والمختص به المحل وكل ماهيتين حلت احديهما في الاخرى فلا بد ان يكون لاحديهما حاجة
الى الاخرى وان الماحلت احديهما في الاخرى فلا يخلو اما ان يكون المحل مستغنيا عن الحال متقوما لا به بل بنفسه او لا يكون مستغنيا عنه
فان كان الاول فالمحل هو الموضوع والحال هو العرض وان كان الثاني فالمحل هو المادة والحال هو الصورة والعرض والصورة مندرجان
تحت الحال والموضوع والمادة مندرجان تحت المحل اذا عرفت ذلك فالجوهر هو الماهية التي اذا وجدت كانت لا في موضوع والعرض
هو الماهية التي اذا وجدت كان وجودها في موضوع والمراد بالكون في الموضوع هو الكون في شئ لا كجزء منه شايعا فيه بالكلية لا يصح
مفارقته عنه فان لفظ في لما كان مشتركا بين معان مختلفة ككون الشئ في الزمان والمكان وفي الخصب وفي الراحة وفي الحركة
وكون الكل في الجزء وبالعكس والخاص في العام فان لفظ في في جميعها ليس بمعنى واحد فان بعض هذه الامور بالاضافة وبعضها بالآلة
وبعضها بالظرفية فالتشبيع والجامعة بالكلية وعدم جواز الانتقال في تعريف الكون في الموضوع هو قرينة يفهم منها المقصود
بلفظ في المستعمل فيه ولا كجزء منه يحترز به عن مثل كون الموضية في السواد والحيوانية في الانسان وقد تبين ان امثال هذه
ليست باجزاء حقيقة بل هي كالاجزاء ويدخل في حد الجوهر كليات الجواهر المرتسمة في الذهن فانها وان كانت حال كونها في الذهن
موضوع لكن يصدق عليها انها اذا وجدت خارج الذهن لم يكن وجودها في موضوع هذا اذا اعتبر الحقيقة الكلية بدون اعتبار
الوجود الذهني واما اذا اعتبرت من حيث انها موجودة في الذهن فيمتنع ان توجد في الاعيان من حيث هي كذلك فح لا يكون جوهر البتة
عرضا فواجب الوجود لا يكون جوهرا ولا عرضا لانه لا يصدق عليه انه ذو ماهية يلزم هذا المعنى بل وجوده عينه وليس له ماهية وراء
الوجود كما عرفت

... ر الوجود كما عرفت والجوهر اما مفارق في ذاته وفعله عن المادة بان لا يحتاج في ذاته ولا في فعله الى المادة وهو العقل او مفارق
في ذاته دون فعله وهو النفس او غير مفارق وهو اما محل لجوهر آخر او حال في جوهر آخر او مركب منهما فالاول هو المادة والثاني هو الصورة
والثالث هو الجسم والموضوع والمحل متعاكسان وجودا وعدما في العموم اي يكون المحل في جانب الوجود اعم من الموضوع مطلقا وفي جانب
العدم بالعكس اي يكون عدم الموضوع مطلقا من عدم المحل وكذا الحال والعرض اي يكون الحال في جانب الوجود اعم مطلقا والعرض في
جانب العدم بالعكس وبين الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه والمحل
قد يكون جوهرا كالجسم بالنسبة الى الاعراض وقد يكون عرضا كالحركة بالنسبة الى السرعة والبطء والحال ايضا قد يكون جوهرا
كالصورة وقد يكون عرضا فيصدق على المحل والحال جزئيا اي بعض المحل عرض وبعض الحال عرض وكذا يصدق الجوهر على المحل والحال
جزئيا فان بعض المحل جوهر وبعض الحال جوهر وثانيها الجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احديهما على وسط واختلاف
الانواع بالاولوية والمعقول باشتراكه عرضي اقول اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته اولا واختار المصنف انه ليس بجنس
لما تحته كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض واحتج على ذلك بوجهين الاول ان الجوهر والعرض نسبتهما الى ما تحتهما يتوقف على
وسط اي لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بواسطة ولهذا احتجنا في اثبات جوهرية النفس والصور وغيرهما وكذا في اثبات عرضية
الكيات والكيفيات الى وسط والشئ ما هو جنس لما تحته كذلك فلا شئ من الجوهر والعرض بجنس لما تحته وفيه نظر اذ لا نم انا اذا تصورنا
ما تحت الجوهر بحقيقته احتجنا في اثبات الجوهرية اي واسطة واحتياجنا في اثبات جوهرية النفوس والصور وغيرهما الى الوسط انما هو
بسبب تعقلنا هذه الامور بخواصها الثاني ان ما تحت الجوهر مختلف بالاولوية وعدمها والاقدمية وعدمها فان الجواهر المتشخصة اقدم في
الجوهرية واولى بها من غيرها وكذا العرض مختلف بالاولوية وعدمها فان العرض الغير القار اولى بالعرضية من غيره وكل ما هو
كذلك فانه خارج عن حقيقة ما تحته فلا يكون جنسا لما تحته وفيه نظر فان الاقدمية والاولوية انما يقتضيان الخروج لو كانتا في
المحمول نفسه لا اذا كانتا في المحمول باعتبار امر زائد والجواهر المتشخصة لا يكون اقدم واولى من غيرها في نفس الجوهرية فان الجوهر
المتشخصة وغيرها لا يختلفان في حقيقة الجوهرية بل اقدم واولى من غيرها في الوجود فان وجود الجواهر الشخصية اقدم واولى فان
الجواهر الشخصية من حيث هي اشخاص اي غير معقول معناه قولا وجوديا او وجودها على كثرة لا يتوقف على شئ آخر معقول عليها
غيره والا لكان من شرط وجود كل شخص ان يكون معه غيره بخلاف الجواهر الكلية فانها من حيث هي جواهر كلية معقولة بالقياس
الى الجزئيات فان وجودها من حيث هي كلية معقول بوجه من الوجوه على موضوعات واستدل الامام ايضا على ان الجوهر ليس
بجنس لما تحته بانا اذا قلنا للشئ انه جوهر كان هناك ثلثة امور الاستغناء عن الموضوع وكون الماهية علة لذلك الاستغناء
والماهية التي عرضت لها هذه العلية فالجوهر لا ان يكون بعض هذه الامور او جميعها وايا ما كان امتنع ان يكون جنسا لانه ان كان
الجوهر هو الامر الاول فلان الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدم لا يكون جنسا الى الانواع المحصلة
ولا اذا كان هو الثاني فلان العلية من المعقولات الثانية فلا يكون جنسا لما هو محصل في الخارج ولا اذا كان الثالث فلان الماهية

الى عرضت لها العلية اي عرضت لها انها علة لاستغنائها عن الموضوع مشتركة بين الامور المندرجة تحتها فلو كان مفهومها
جنسا لما تحتها امتنع ان يكون مختلفة بتمام الماهية ضرورة اشتراك جميعها في هذا الجنس لكن جاز ان يكون مختلفة بتمام الماهية
بان يكون معروض هذه العلية في الجسم خصوص كونه جسما وفي العقل خصوص كونه عقلا وفي النفس خصوص كونه نفسا لا انها لما اختلفت
بالماهية جاز اشتراكها في لازم واحد ولهذا كان الجوهر هو المجموع فلان المجموع لاشتماله على العدمي عدمي فلا يكون جنسا للمحصل وفيه
نظر لانه كما جاز ان يشترك الامور المختلفة بتمام الماهية في لازم واحد جاز اشتراك الامور المشاركة في الذاتي فيه فغاية ما يلزم
ان لا يكون جنسا بل غايته ان يبقى على الاحتمال واستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا لكان امتياز الانواع الداخلة تحته
بفصول وتلك الفصول امتنع ان يكون اعراضا لان العرض للتكون متقوما بالجوهر فيكون جواهر فتوزع الجوهر ان كان على تلك
توزع الجنس على النوع يلزم ان يكون للفصل فصل آخر ويتسلسل وان كان توزع اللازم الخارجي لا يكون الجوهر جنسا لما تحته وفيه
نظر لان المراد بقولهم الجوهر جنس ان الجوهر جنس للانواع لا للفصول فيكون جنسا للانواع وعرضا لازما للفصول فلا يلزم
خلف والحق ان العرض ليس بجنس للاعراض فان العرض لا يدرك على طبيعة السواد والبياض وعلى سائر الطبائع بل يدرك
ان له نسبة الى موضوعه وحالة انه ذات تقتضي هذه النسبة وهذا معنى عرضي لان نسبة هذا المعنى الى اكثر العوارض مثل الكيفية
والكمية والوضع نسبة غير متقوم لماهياتها لان ماهياتها تعقل مدركة متقومة ولا يكون مشتملة على هذا المعنى والجنس يدرك
طبيعة الاشياء وحقيقتها لما يلحق ماهياتها من النسبة ولان الجوهر هل هو جنس ام لا فلم يتحقق عندي وما كان الجوهر
والعرض والمحمولات بالمواطاة كانا او من غلبين فلو ثبت كونهما لا يدرس على ما تحتها يلزم ان يكونا من المعقولات الثانية وما كان الاول غير
متنازع فيه ولا تردد في جعله الحق كالمفروغ عنه وحكم بكونهما من المعقولات الثانية عند اثبات انهما زائدان ثم قال الحق والمعقول
اشتراكه عرضي اي المعقول من لفظ الجوهر امر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذلك المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر
انه ماهية لو وجدت كانت لا في موضوع ونعقل من العرض انه ماهية لو وجدت تكون في موضوع والامر الاول تشترك بين جميع
الجواهر والامر الثاني بين جميعه على لاشتراك العرض بين موضوعاته قال ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها فالمعقول
من الفناء العدم وقد يطلق التضاد على المتنافي باعتبار آخر اقول لما بين ان الجوهر من المعقولات الثانية اراد ان يشير الى
احكام فقال لا تضاد بين الجواهر ولا بين الجواهر وبين غيرها اي لا يكون الجوهر ضدا للجوهر ولا لغيره لان الضد سواء كان حقيقيا
او مشهوريا يعتبر فيه توارده على الموضوع لما عرفت في التقابل والجوهر لا يرد على الموضوع لما عرفت في تعريفه فلا يمكن عروض الضد
له لا بالنسبة الى جوهر آخر ولا بالنسبة الى غيره وما يقال من ان الفناء ضد للجوهر فباطل لان المعقول من الفناء العدم والعدم
لا يكون ضد الشيء لان الضد لا بد ان يكون وجوديا وقد يعتبر في الضدين وروده على المحل الاعم من ان يكون موضوعا اولا وح
يكون بهذا الاعتبار بعض الجواهر ضدا للبعض وهو الجوهر الذي يكون في محل اعني الصورة والحاصل انه ان اعتبر الموضوع
في التضاد لم يكن شيء من الجواهر ضدا لشيء وان لم يعتبر الموضوع فيه بل المحل يكون الصورة ضدا لصورة اخرى قال ووحدة المحل

المحل لا يستلزم وحدة الحال الا مع التماثل بخلاف العكس ولا الانقسام فغير مستلزم في الطرفين والموضوع من جملة المشخصات
وقد يفتقر الحال الى محل يتوسطه اقول وحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال فيه سواء كان ما حل فيه جوهرا او عرضا كالهيولى الواحدة
التي تحل فيها الصورة الجسمية والنوعية وكالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة والحرارة هذا اذا كان الحال مختلفا اما اذا
كان متماثلا فيمتنع ان يحل مثلان فيه والا يلزم رفع الاثنينية على تقدير الاثنينية لانه لا امتياز بينهما بحسب المفهوم لاستوائهما
فيه ولا بحسب اللوازم كذلك ولا بحسب العوارض لانهما اذا كانا في محل واحد كان نسبتهما الى جميع العوارض نسبة واحدة واذا
لا امتياز ولا اثنينية فتركه بخلاف العكس اي وحدة الحال تستلزم وحدة المحل لامتناع قيام الصورة الواحدة بمادتين وقيام
العرض الواحد بمحلين وذلك لانه لو قام صورة واحدة او عرض واحد بمحلين فلا يخلو اما ان ينقسم الى جزئين حتى قام احدهما
باحد المحلين والجزء الآخر قام بالمحل الآخر فذلك مما لا نزاع في جوازه او لا ينقسم بل الصورة الواحدة او العرض الواحد بعينه
قام بكلا المحلين فذلك ممتنع لانه يوجب ان لا يتميز الاثنان عن الواحد وقول ابي هاشم ان التأليف عرض واحد قائم بجوهرين
ويمتنع ان يقوم باكثر من جوهرين وقول بعض القدماء ان الاضافات المتماثلة موجودة قائمة بمحلين كالجوار والاخوة
باطل لان التأليف لم يقم بمحلين من حيث هما محلان بل قام بهما من حيث هما محل واحد بان ذلك التأليف امر عقلي عرض
في العقل للجزئين من حيث هما صارا مجتمعين والجوار والاخوة انما عرض لاحد المحلين بالقياس الى الآخر واخوة هذا لذاك
غير اخوة ذاك لهذا واخوة هذا قائمة بهذا واخوة ذاك قائمة بذاك قوله ولا الانقسام فغير مستلزم في الجانبين اي انقسام
المحل لا يستلزم انقسام الحال فان انقسام الجسم الى الاجزاء بحسب الوهم كالمادة والصورة او بحسب العقل كالجنس والفصل لا يوجب
انقسام الحال فيه ومحل النقطة والوحدة والاضافة منقسم ولا يوجب انقسامه انقسام النقطة والوحدة والاضافة وكذا
انقسام الحال لا يوجب انقسام المحل فان انقسام الحال الى الاجزاء الغير المتباينة في الوضع لا يقتضي انقسام المحل كالسواد الذي
ينقسم الى الجنس والفصل فان الانقسام بهذا الاعتبار لا يوجب انقسام محله نعم انقسام الحال الى الاجزاء المتباينة الوضع يوجب
انقسام المحل وكذا انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال فيه اذا كان حلوله فيه بالذات كحلول السواد
في الجسم لا من حيث هو غير منقسم كحلول النقطة في الخط وحلول الخط في السطح وحلول السطح في الجسم وموضوع العرض من جملة
مشخصات العرض وذلك لان المقتضي لتشخص العرض المعين لا يكون ماهيته ولا لازمها والا انحصر نوعه في شخصه وغيرهما
اما ان يكون محله او حالا في محله او امرا حالا في العرض او امرا مباينا والثالث والرابع باطلان لانه لو كان كذلك لاستغنى
عن الموضوع لانه في وجوده وتشخصه متكيف بغير الموضوع والمكتفي في الوجود والتشخص بغير المحل لا يفتقر الى المحل فيستغني عنه
وهو باطل فتعين الاول او الثاني وعلى التقديرين يفتقر في تشخصه الى الموضوع فيكون الموضوع من جملة المشخصات
واذا ثبت ان الموضوع من مشخصات العرض ثبت ان العرض المعين لا ينتقل عليه لانه لو كان الموضوع مشخصا له يكون
محتاجا الى موضوع مشخص لان الموضوع المبهم لا يكون من حيث انه مبهم موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا

متشخصا خارجيا فالعرض لذاته لا يتحقق وجوده الا متحيزا بعينه فلا يرد عليه انه ينتقل وهذا بخلاف الجوهر اذ احتياجه الى الحيز فان
الجسم لا يحتاج في وجوده وتشخصه الى الحيز بل يحتاج في تحيزه الى حيز غير معين فلا يمتنع ان ينتقل من حيز الى آخر من حيث انه موجود
متشخص والحال اي العرض قد يحتاج الى الموضوع من غير وسط كالحركة الحالة في الجسم وقد يفتقر الى متوسط يحل العرض فيه ثم يحل
ذلك الحال في الموضوع كالحركة القائمة بالجسم فان السرعة تحل اولا في الحركة وبتوسطها تحل في الجسم لا يقال حلول الشيء في غيره معناه
حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه فذلك الغير لابد وان يكون جوهرا لانه لو كان عرضا لكان حصوله في الحيز تبعا لحصول غيره
فيه ثم لا يخ اما ان يكون ذلك الغير هو الحال الاول او غيره فان كان الاول يلزم ان يكون حصول كل واحد منهما في الحيز تبعا لحصول الآخر
فيه فيلزم الدور وهو باطل وان كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح لانه ليس جعل احدهما تابعا للآخر اولى من العكس فلابد وان يكون كل منهما
قائما بمحل هو الجوهر لانا نقول لا نم ان حلول الشيء في الشيء عبارة عما ذكرتم بل هو عبارة عن اختصاص لهذا الشيء بالآخر بحيث يكون الاول ناعتا
والثاني منعوتا وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة لنا وليس الا اختصاص الناعت والمنعوت محلا ولما ثبت ان العرض يجوز ان يحل في
الموضوع بتوسط عرض آخر يحل فيه ثبت قيام العرض بالعرض قال ولا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال لحجب المتوسط وحركة الموضوع على
طرفي المركب من ثلثة واربعة على التبادل ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك وسكون المتحرك وانتفاء الدائرة اقول لما فرغ من
احكام الجوهر والعرض اراد ان يشير الى تحقيق حقيقة الجسم فنقول الجسم الطبيعي اعني الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اما مفرد
وهو الذي لم يتألف من اجسام او مركب وهو الذي يتألف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانفصال
فلا يخ اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى التقديرين لا متناهية او غير متناهية فهذه اربعة احتمالات
آ كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهو مذهب بعض القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين ب كونه مركبا من اجزاء لا تتجزى
غير متناهية وهو مذهب قوم من القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة ج كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات
متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء واختار المص فبدأ بابطال المذهب الاول ولما كان بطلان المذهب الاول انما هو ببطلان الجزء
الذي لا يتجزى بدأ بنفيه فقال لا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال والوضعي المشار اليه بالحس الذي لا يتجزى لا يخ اما ان يكون مستقلا
وهو الجزء الذي لا يتجزى او غير مستقل وهو النقطة واحتج على نفي الجزء الذي لا يتجزى بوجوه آ اذا وقع جزء بين جزئين بحيث يلاقي
الثلثة فلا يخ اما ان يحجب الوسط الطرفين عن التماس اولا والثاني يوجب التداخل وهو مح والاول يقتضي الانقسام ب لو فرضنا مركبا من
ثلثة اجزاء على الولاء ووضعنا على كل من طرفيه جزءا وتحرك الجزآن الموضوعان على طرفيه على السواء في السرعة والبطوء والابتداء
فلابد ان يتلاقيا فيلزم بالضرورة ان يكون نصف كل واحد منهما على نصف الطرف والنصف الآخر على نصف المتوسط فيلزم انقسام الجميع
ج لو فرضنا مركبا من اربعة اجزاء على الولاء ووضعنا فوق احد طرفيه جزءا وتحت طرفه الآخر جزءا وتحركا على التبادل كل منهما
على السواء من اول الخط فتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذاة لابد وان يكون بين الثاني والثالث والا لم يكونا متساويين في
الحركة وح يلزم انقسامهما وانقسام الثاني والثالث ولما قام الحجج على نفي الجزء اراد ان يشير الى ما لزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس

الحس بكذبه وقد التزموه منه التفكك تقريره ان الجزء القريب من مركز الرحى عند حركة الجزء البعيد منه وقطعه مسافة مساوية
لجزء لا يخ اما ان يكون تحرك جزءا او اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الجزء البعيد مساوية لحركة الجزء القريب في السرعة والبطوء
وهو مح بالضرورة والثاني يوجب انقسام الجزء وهو خلاف مذهبهم والثالث يقتضي التفكك وقد التزموه ح ان الحس يكذبه ومنه سكون
المتحرك تقريره ان القوس السائر من اول النهار الى نصفه لا يخ اما ان يتحرك عند حركة الشمس وقطعها مسافة مساوية لجزء جزءا او
اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الشمس مساوية لحركة القوس وهو باطل بالضرورة والثاني يوجب الانقسام وهو مناقض
لمذهبهم والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه وهو ايضا مما يشهد الحس بكذبه ومنه انتفاء الدائرة تقريره ان الدائرة
القطبية اذا تلاقت اجزاؤها بظواهرها وبواطنها للدائرة المنطبقة ساوت الدائرة المنطبقة وهو مح وان تلاقت
ببواطنها فقط لزم الانقسام فنفوا الدائرة وقالوا هذا انما يلزم على تقدير تحقق الدائرة وهو ممنوع فقد التزموا انتفاء
الدائرة وقالوا ان البصر يخطئ في امر الدائرة وذلك لان الدائرة المحسوسة شكل مضرس ليست بدائرة حقيقة قال والنقطة
عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا والآن لا تحقق له خارجا ولو تركبت الحركة من
لا يتجزى لا يكون موجودة اقول لما بين ما لزم اصحاب المذهب الاول اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة
لانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود فهي اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كانت جوهرا وهي ذات وضع يلزم المطلوب وان كان
عرضا فمحلها لا ينقسم والا يلزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لابد وان ينقسم وان لم ينقسم محلها يلزم المطلوب تقرير
الجواب ان النقطة عرض وانقسام محلها لا يقتضي انقسام حالها لان الحال في المنقسم انما يجب انقسامه اذا كان حلوله
في المحل بحيث هو منقسم واما اذا كان حلوله في المحل بحيث هو غير منقسم فلا يلزم من انقسام المحل انقسامه والنقطة حالة في الخط
من حيث هو انه لا ينقسم اذ انما تحل فيه من حيث التناهي والانقطاع والخط من حيث التناهي والانقطاع غير منقسم فلا يلزم من انقسام
الخط انقسام النقطة تقرير الحجة الثانية ان الحركة لها وجود في الحال وذلك لانها موجودة غير قارة فلو لم تكن موجودة في الحال لم يكن
لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان وح لا يخ اما ان يكون منقسما او غير منقسم والاول باطل والا يلزم سبق احد جزئيها
على الآخر بالوجود فلا يكون الحركة في الحال موجودة هف فتعين الثاني فكذلك المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا يلزم
من انقسامها انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين غير الحركة في الجزء الآخر واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة
لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المط تقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضي
والمستقبل معدومان قلنا لا نم ان الماضي والمستقبل معدومان مطلقا بل يكونان معدومين في الحال ولا يلزم من العدم في الحال العدم
مطلقا وتقرير الحجة الثالثة ان الآن موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الآن موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان
والآن غير منقسم والا يلزم ان يكون بعض اجزائه متقدما على البعض فلا يكون الآن بتمامه موجودا هف واذا كان الآن موجودا
غير منقسم فالحركة المنطبقة عليه ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء تقرير الجواب

ان الآن غير موجود سابحا الخارج ولا يلزم من نفيه نفي الزمان مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل غير موجودين فلا الآن بالخارج
والمستقبل غير موجودين في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا ولما اجاب عن حججهم ذكر حجتنا امتناع تركب الجسم مما
لا يتجزى تقريرها لو كانت الحركة مركبة مما لا يتجزى لم تكن موجودة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الحركة لو كانت
مركبة من اجزاء لا تتجزى فالمتحرك من جزء الى آخر لا يخلو اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الحيز الاول فلم ياخذ بعد في الحركة او حال
كونه في الحيز الثاني وهو باطل ايضا لان الحركة قد انتهت ح ولا واسطة بين الاول والثاني فيمتنع ان يوصف بالحركة فلا يوجد تركيبها

ولو انها نقول بعدم تناهي الاجزاء يلزم مع ما تقدم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى ونعترف التعميم الى التناسب اقول

لما فرغ من ابطال المذهب الاول شرع في ابطال المذهب الثاني وهو كون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية فقال والقائل
بعدم تناهي الاجزاء يلزم مع ما تقدم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى اي كلما لزم المذهب الاول يلزم هذا المذهب فان الحجج
المذكورة تدل على بطلان الجزء الذي لا يتجزى سواء كانت متناهية العدد او غير متناهية العدد ويلزم هذا المذهب النقض الذي
لم يلزم المذهب الاول وهو النقض بوجود جسم مؤلف من اجزاء متناهية فانه يمكن ان توجد آحاد متناهية من تلك الاجزاء فاذا ضم بعض
تلك الآحاد الى البعض فلا شك انه يزداد الحجم بازدياد النظم والتأليف اولا والثاني يوجب تداخل الاجزاء فتعين الاول وح يمكن ان
يضم الاجزاء بعضها الى البعض حتى يحصل حجم يمكن حينئذ حصول جسم مؤلف من اجزاء متناهية فيلزم بطلان القول بان كل جسم مؤلف من
اجزاء غير متناهية واليه اشار بقوله يلزم النقض الاول بوجود المؤلف مما يتناهى قوله ونفتقر في التعميم الى التناسب اي اذا اردنا
ان نبين انه لا شيء من الاجسام بمؤلف من اجزاء غير متناهية نفتقر الى التناسب بان نقول نسبة هذا الجسم الحاصل من الاجزاء المتناهية
الى الجسم المتناهي المؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة متناه الى متناه لكن نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الآحاد الى الآحاد لان
ازدياد الجسم بحسب ازدياد النظم والتأليف فتكون نسبة الآحاد المتناهية الى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه
هف فتبين من ذلك انه لا شيء من الاجسام بمؤلف من اجزاء غير متناهية فقد ثبت الحكم وهذا التعميم انما يتم اذا ثبت امتناع لا تناهي الابعاد

ولو يلزم عدم لحوق السريع البطيء وان لا تقطع المسافة المتناهية في زمان متناه والفروع نقضت ببطلان الطفرة والتداخل اقول

لما فرغ من ابطال المذهب الثاني اشار بما يلزم من المحالات منه ان الجسم لو كان مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل لم يلحق الجسم
السريع في الحركة الجسم البطيء في الحركة قط والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة ان الجسم السريع في الحركة اذا ابتدأ بالحركة بعد اخذ البطيء
الحركة فيها فاذا قطع السريع جزءا قطع البطيء جزءا آخر او يسكن والثالث لان البطوء ليس لاجل تخلل السكنات والثاني يوجب الانقسام
على تقدير عدمه فتعين الاول فيلزم ان لا يلحق السريع البطيء ومنها انه لو تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى بالفعل غير متناهية لزم ان
لا تقطع المسافة المتناهية في زمان متناه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الجسم لو تركب من اجزاء غير متناهية
بالفعل فالمتحرك اذا اراد ان يقطع مسافة ما لا بد ان يقطع نصفها وقبل ذلك نصفها وهلم جرا في زمان متناه الى ان يقطع
انصافا بلا نهاية فيجب ان لا تقطع المسافة ابدا فالقائلون بالمذهب الثاني دفعوا عن مذهبهم هذين اللازمين بارتكاب الطفرة

الهيولى ... الجسمية ... الصورة ... اجزاء البيت الصورة

الطفرة بان قالوا السريع يطفر حتى يحصل في بعد اكثر فيلحق البطيء والمتحرك اذا اراد ان يقطع مسافة متناهية ذات اجزاء
غير متناهية يطفر حتى يحصل في بعد اكثر من غير ان يقطع شيئا فشيئا حتى يلزم ان لا يقطع في زمان متناه ودفعوا ايضا برهان
التناسب بارتكاب التداخل بان قالوا الاجزاء المتكثرة متداخلة بحيث يكون حيزها واحدا فلا يكون ازدياد المقدار بحسب
ازدياد الاجزاء فلا يلزم ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف نسبة الاجزاء الى الاجزاء فتقول المقدمة والفروع
قضت ببطلان الطفرة والتداخل اشارة الى دفع ما ارتكبوا من الطفرة والتداخل ذكروا القسمة بانواعها تحدث اثنينية تساوي

طباع كل واحد منهما طباع المجموع والافتراق لا انفكاكي لعارض ... لا يتنهي اقول

لما فرغ من ابطال المذهب الاول والثاني اراد ان يشير الى بطلان المذهب المنسوب الى ديمقراطيس وهو ان الاجسام
المشاهدة ليست ببسائط بل انما هي متألفة من بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وان البسائط انما يكون بالتماس
والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم بالفك اصلا وينقسم بالوهم فقرر اولا ان القسمة بانواعها اي الوهمية
والفرضية والواقعة بسبب اختلاف عرضين قارين كالابلقة او مضافين كاختلاف المماسين او المحاذيين تحدث في
المقسوم اثنينية تساوي طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح
بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيصح اذا بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين
المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين فيلزم صحة الانقسام الانفكاكي
في كل من تلك البسائط فان قيل لم لا يجوز ان يمتنع تلك البسائط عن قبول الانقسام الانفكاكي لعارض مانع عن القسمة الانفكاكية
اجيب بان امتناع قبول القسمة بحسب الخارج لا يستلزم امتناع قبول القسمة بحسب الذات وكلامنا في امتناع الذاتي
فان قيل هذا الجواب انما يستقيم على تقدير ان تكون البسائط متشابهة الطبع كما هو مذهب ديمقراطيس واما على تقدير ان تكون
تلك البسائط مخالفة الطبع فلا يستقيم هذا الجواب فكيف يكون الجواب شاملا للتقدير اجيب بان الامتداد من حيث انه امتداد طبيعة
محصلة نوعية فلا يختلف مقتضاها في الافراد فامتداد البسيط الواحد الذي ينقسم وهما لا انفكاكا كامتداد المجموع
الحاصل من ذلك البسيط ومن بسيط آخر يقارنه فيقتضي كل منهما ما يقتضيه الآخر ويلزم المط واذا ثبت ان الجسم لا يكون مؤلفا من
اجزاء بالفعل غير متجزية سواء كانت متناهية او غير متناهية ثبت ان الجسم شيء واحد يقبل الانقسام الى ما لا يتناهى قال

ولا يقتضي ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى اقول ذهب طائفة من المتقدمين الى ان الهيولى
الاولى الحاملة لجميع الصور هو الجسم وهو جوهر بسيط لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه فمن حيث هو جوهر يسمى جسما ومن
حيث قبوله الصورة يسمى هيولى والاتصال والانفصال عرضان حالان فيه فان الجسم فذلك الجسم في ذاته ليس بمتصل ولا منفصل
حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال وذهب طائفة الى ان الهيولى الاولى هي ابسط من الجسم وهي مع الاتصال
القابل للابعاد الثلاثة يكون جسما والجسم مركب في الحقيقة من الهيولى ومن الاتصال القابل للابعاد الثلاثة وهو مذهب المشائيين

واختاره الشيخ الرئيس ابو علي والمص اختار المذهب الاول فقال لا يقبل انفصال الجسم وقبوله الانفصال الى غير النهاية بثبوت مادة سوى الجسم اي ثبوت مادة تكون جزء الجسم والجسم مركب منه من غيره لانه لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم يلزم التسلسل او وجود مواد لا يتناهى والتالي بط بيان الملازمة ان الجسم المتصل الواحد له مادة واحدة فاذا انقسم استحال ان يبقى المادة على وحدتها بالهوية فيحصل لكل جزء مادة فان كانت حادثة كل جزء حادثة بعد القسمة لزم التسلسل لان كل حادث عندهم لا بد له من مادة وان كانت موجودة قبل القسمة لزم وجود مواد لا نهاية لها بحسب قبول الانقسامات الغير المتناهية ولقايل ان يقول الوحدة التشخص والتعدد الذي يقابلها لا يعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة وح نقول مادة كل جزء قديمة من حيث الذات ووحدتها المستفادة من الصورة حادثة بحدوث الجزء فلا يستدعي مادة اخرى لان حدوثه حادثة الطارية على المادة بسبب الصورة مسبوق بذات المادة القديمة فلا يلزم التسلسل واحتج الشيخ الرئيس على ان الجسم ليس بسيط مطلق بل مركب من الهيولى والصورة بان الجسم متصل في نفسه قابل للاتصال والانفصال فاذن فيه قوة الاتصال والانفصال لان الشي لا يقبل نفسه ولا ما ينافيه فلا بد من شي آخر غير الاتصال فيه قوة الاتصال والانفصال وهو الهيولى وقد اعترض صاحب الاشراق على هذه الحجة من وجوه الاول انها مبنية على ان للجسم اتصالا في نفسه غير الاتصال الذي هو من عوارض الكم وهو ممنوع وما قيل ان الشمعة يتبدل مقاديرها ويبقى اتصالها فيكون لها في نفسها اتصال غير الاتصال الذي هو من عوارض الكم فغير مسلم فان الشمعة الطويلة لو جعلت مستديرة يتفرق فيها اجزاء كانت متفرقة والمستديرة لو طولت تفرق الاجزاء التي كانت متصلة فالاتصال ايضا يتبدل ٢ ان الاتصال الموجود في الجسم هو الاتصال الذي يقابله الانفصال وهو عرض والقابل له هو الجسم وكيف لا يكون عرضا وهو يحدث ويبطل مع بقاء الماهية الجسمية وان كان وراء هذا الاتصال اتصال آخر جوهري فلقايل ان يقول انه هو الجسم لا غير وما يعنيكم ان تقولوا انه يبقى مع الانفصال فان الذي يبطله الانفصال هو العارض لا الجوهري ٣ لا نح لا ان يعني من الاتصال ما يتصور ان يقبل الابعاد الثلثة وهذا معنى يقابله الانفصال فلا يجوز ان يكون جزء الامر جوهري محض وما ان يعني به ما لا يستدعي ان يكون بين اثنين وما يكون اصطلاحا آخر غير ما يفهمه الكافة وهو الامتداد ولا يكون الانفصال منافيا له بل ذلك الامتداد هو الجسم وهو القابل للانفصال ولقايل ان يقول على الوجه الاول ان الاتصال الذي هو من اجزاء الجسم هو الامتداد وبقاء الامتداد الوحداني في الشمعة مع التبدل في المقادير يدل على مغايرته للمقادير والا قوله ان الشمعة الطويلة لو جعلت مستديرة يتفرق فيها اجزاء كانت متفرقة فباطل لان الشمعة لا يكون فيها اجزاء بالفعل حتى صارت مجتمعة بالاستدارة بل الشمعة لها امتداد وحداني باق لم يطرء عليه التفرق مع تبدل المقادير حال عدم التفرق فالباقي عند عدم التفرق غير الزايل عند حدوث التفرق وعلى الوجه الثاني انا نختار ان للجسم اتصالا آخر وراء هذا الاتصال العرضي وهو جوهري وما قوله انه هو الجسم لا غير قلنا لا يجوز ان يكون هو الجسم بل الجسم مركب منه ومن غيره لان الجسم فيه قوة الانفصال وما فيه قوة الانفصال يبقى بعينه بعد طريان الانفصال وهذا الامتداد الجوهري الوحداني لا يبقى بعد طريان الانفصال بل يعدم ويوجد امتدادان آخران فلا يكون قابلا للانفصال قبولا يكون بعينه باقيا وهو موصوفا بذلك القبول

فلا بد في الجسم من شي آخر غير هذا الامتداد فيه قوة الانفصال فان قيل الهيولى الواحدة ايضا لا يبقى بعد طريان الانفصال ويوجد هيوليان اخريان فلا يكون فيها قوة الانفصال اجيب بان الهيولى من حيث هي قابلة للانفصال لا من حيث هي واحدة فقوة الانفصال في الهيولى من حيث هي الهيولى لا من حيث هي واحدة فان قيل لم لا يجوز ان يكون الامتداد ايضا من حيث هو قابل للانفصال لا من حيث هو واحد اجيب بان الوحدة والتعدد للامتداد بالذات وللهيولى بالعرض فيمتنع ان يطرء الانفصال على الامتداد الواحد ويبقى ذلك الامتداد لانه لما طرء الانفصال زال الوحدة اللازمة لذلك الامتداد فيرتفع ذلك الامتداد ضرورة ارتفاع اللازم بخلاف الهيولى فانه اذا طرء الانفصال وزال وحدتها العرضية لم يرتفع ذلك الهيولى بل عرض لها التعدد وانما لم يرتفع ذلك الهيولى بارتفاع الوحدة لان الوحدة ليست لازمة لها وعلى الثالث انا نعني بالاتصال غير ما يعقل بين الشيئين وهو الامتداد قوله والانفصال لا يكون مقابلا له قلنا الانفصال لا يكون مقابلا للاتصال المعقول من الامرين يكون مقابلا للاتصال الجوهري الذي هو الامتداد فالانفصال الذي يكون مقابلا للامتداد هو رفع ذلك الامتداد عما شانه ان يكون له ذلك الامتداد اعني الهيولى ورفع ذلك الامتداد عنها يلزم حدوث امتدادين اخرين وما قوله الامتداد هو الجسم وهو قابل للاتصال والانفصال فقد عرفت فيه ولكل جسم مكان طبيعي يطلبه عند الخروج عنه على اقرب الطرق فلو تعدد انتفى وهو مكان المركب مكان الغالب كما انتفى وهو كذا الشكل طبيعي هو الكرة اقول لما فرغ من بيان حقيقة الجسم اراد ان يشير الى بعض احواله الكلية واخص المكان والشكل بالذكر لان المكان يختلف به الاجسام والشكل متشابه وساير الاحوال عكس لم يتبين مثلها انها كلها متشابهة او مختلفة فقال ولكل جسم سواء كان بسيطا او مركبا مكان طبيعي لانك تعلم انه اذا خلي وطبعه ولم يعرض له تاثير من خارج تاثير من سبب لم يكن له بد من مكان معين يطلبه عند الخروج عنه على اقرب الطرق وهذا هو المراد بكونه طبيعيا وانما جعل الحكم كليا لان مذهبه ان المكان هو البعد لا السطح كما سيجي فيكون على هذا كل جسم في مكان حتى المحدد للجهات ولا يجوز ان يكون المكان الطبيعي لكل جسم الا واحدا لانه لو تعدد المكان الطبيعي يلزم ان لا يكون المكان الطبيعي مكانا طبيعيا والى هذا اشار بقوله فلو تعدد انتفى اي الملازمة والتالي بط بيان الملازمة انه لو تعدد فلو خلي الجسم وطباعه فلا يخ اما ان يحصل في احدهما او لا فان كان الاول لم يكونا طبيعيين وان حصل في احدهما فلا يخ اما ان يكون حاصلا في الآخر او الاول والثاني فلا يلزم ان يكون جسم واحد في مكانين وهو بين الاستحالة بالضرورة والثاني لا يخ اما ان طلب الآخر اولا فان كان الاول يكون الثاني هو الطبيعي لا الاول وان كان الثاني فالمركب ان غلب احد اجزائه فمكانه مكان الغالب من اجزائه وان لم يغلب احد اجزائه فان كان في الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة هي الغالبة على الباقي فمكانه هو ما يقتضيه الغالب فيه بحسب ذلك الاغلب فيه مطلقا وان لم يغلب اجزاء بهذه الصفة فمكانه هو الذي اتفق وجوده فيه او هو مال الى واحد من تلك الامكنة المتساوية بالنسبة اليه لان ذلك تخصيصا من غير مخصص قوله وكذا الشكل اي لكل جسم شكل طبيعي على الوجه الذي ذكر والشكل هيئة ما احاط به حد او حدود من جهة الاحاطة والشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة لان المقتضي لشكله هو الطبيعة وهي واحدة وقابله هو الجسم البسيط وهو ايضا واحد وتاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون مختلفا فيجب ان يكون كريا والا لاختلف آثاره ولا ضبط للاشكال المركبات لانها تختلف بحسب اختلاف التركيب الحاصل ونكر

عن الحكم بالنسبة الى جميع الاجسام فان الشكل الطبيعي هو الكرة وفيه نظر لانه يجوز ان يكون الشكل الطبيعي للمركب غير الكرى فتدبر والمتوسط

من هو البعد فان الامارات تساعد عليه واصل ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ومانع مساوية ومنه مفارق يحل فيه الاجسام

ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به والامتناع خلوه عن المادة ولو كان سطحا لتفاوتت الاحكام ولم يعم المكان

أقول المكان موجود لانه يشار اليه ومقصد للمتحرك وكلما هو كذلك فهو موجود وهو لا يكون جزء للجسم ولا حالا فيه لانه يسكن فيه

الجسم وينتقل بالحركة عنه واليه وكلما هو كذلك لا يكون جزءا للجسم ولا حالا فيه فهو اما السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر

من المحوي او بعد يساوي البعد القائم بالجسم ويشغله بالحصول فيه واختار المصنف الثاني فقال المعمول في المكان البعد فان الامارات

تساعد ان المكان هو البعد فان الناس كلهم يحكمون ان الماء فيما بين اطراف الاناء وان الماء يزول ويفارق ويحصل الهواء في ذلك البعد

بعينه وايضا اذا توهمنا الماء وغيره من الاجسام مرفوعا غير موجود في الاناء لزم من ذلك ان يكون البعد الثابت بين اطرافه موجودا فيه

وذلك ايضا موهوم عنده ان يكون هذا موجودا معه وايضا كل جسم له مكان ليس بسطح بل بحجم وكمية فيجب ان يكون مافي الجسم بحجمه مساويا له

فيكون بعدا وان المكان مساو للمتمكن وللمتمكن ذو ثلثة اقطار فالمكان ذو ثلثة اقطار وايضا ان الناس كلهم يقولون المكان قد يكون فارغا

وقد يكون ممتليا ولا يقولون ان السطح قد يكون فارغا وقد يكون ممتليا قوله واصل ان البعد منه ملاق اي قوله ولا امتناع خلوه عن المادة

جواب عن دليل القائلين بان المكان هو السطح تقريره ان المكان ليس ببعد تقرير الدليل ان المكان لو كان هو البعد فذلك البعد اما ان

يكون موجودا مع البعد الذي للجسم المحوي او لا يكون موجودا فان لم يكن موجودا معه فيلزم ان لا يكون مع المتمكن في المكان وكان

لان المكان هو هذا البعد الذي لم يكن موجودا مع المتمكن وان كان موجودا لزم اما ان يكون له وجود غير وجود بعد المحوي او لا يكون

له وجود غيره بل يتحد به فيصير هو هو فان كان الثاني فليس هناك بعد الا بعد الجسم المحوي وكذلك اذا حصل فيه جسم آخر لا يكون هناك

بعد الا بعد ذلك الجسم الآخر فلا يكون البعد الذي فرضنا انه مكان موجودا وان كان الاول فهناك بعد بين اطراف الحاوي وهو مكان

وبعد آخر المتمكن هو ايضا بين اطراف الحاوي وغير ذلك البعد لكن يعني البعد الشخصي الذي بين هذين الشيئين هو انه هذا

الامر المتصل بينهما الذي يقبل القسمة والواحد المشار اليه وكل ما بين هذا الطرف وهذا الطرف هو هذا البعد الذي بين الطرفين

وكل ما هو هذا البعد الذي بين الطرفين المحدودين فهو لا محالة واحد شخصي لا غير فيكون كل ما بين هذا الطرف وهذا الطرف بعدا

شخصيا واحدا ليس بعدا وبعدا آخر فاذا كان كذلك لم يكن بين هذا الطرف وهذا الطرف بعد الجسم وبعد آخر يكون البعد الذي

للجسم بين الطرفين موجودا فالبعد الآخر ليس موجودا وتقرير الجواب ان البعد ينقسم الى قسمين بعد قائم بالمادة ملاق لها وبعد غير ملاق

للمادة بل مفارق عنها والاول اعني البعد القائم بالمادة يمانع مساويه اعني بعدا آخر مقارنا للمادة مساويا له فلا يجامعه لامتناع

التداخل بين هذين البعدين الملاقيين للمادة والثاني اعني البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها

ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به وهو مكان الجسم الذي يداخله ولا امتناع في تداخل مثل هذا البعد في بعد

الجسم المتمكن لخلوه عن المادة وهذا الجواب نظر لانا نعلم بالضرورة ان الابعاد لا انها ممتنعة عن التداخل لا بسبب الهيولى

الهيولى ولا بسبب الصور والاعراض فان الصور والاعراض لو لم تكن وفرض البعد موجودا كان ممتنعا في التداخل والهيولى

لو لم تكن ذات وضع لم يتصور فيها امتناع التداخل وعند كونها ذات وضع تمتنع التداخل بالعرض بسبب البعد الذي يعرض لها

فيعرض بسببه التجزي والانقسام فيكون ليستعمله الهيولى لان يحمل عليها امتناع التداخل مع اليهما من البعد والبعد هو

السبب في حمل عليها قوله ولو كان المكان سطحا لتفاوتت الاحكام هذا دليل على ان المكان ليس بسطح الحاوي تقريره لو كان المكان هو السطح

الباطن للجسم لتفاوتت احكام الجسم الواحد في حالة واحدة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المكان لو كان سطحا يلقى سطح المحوي يلزم ان يكون

الطاير الواقف الذي يتبدل عليه المكان ساكنا متحركا معا لان الحركة هي مفارقة سطح الى سطح آخر والطاير مع تقدير تبدل الهواء عليه يكون

مفارقا من سطح الى سطح فيكون متحركا ويكون ساكنا لانه واقف ونقايد ان يقول الحركة هي ان ينتقل المتحرك من سطح الى سطح لا ان يفارق من

المتحرك سطح ويتصل به سطح آخر فمع هذا يكون السكون بالنسبة الى الطاير والحركة بالنسبة الى مكانه فلا يكون جسم واحد متحركا وساكنا

معا واعلم ان القول بالابعاد يستدعي ان يكون كل جسم في مكان والقول بالسطح يستدعي ان يكون من الاجسام ما لا مكان له وال‍يه اشار بقوله

ولم يعم المكان مع ان العقلاء والعقلاء اطبقوا باحتياج كل جسم الى مكان فيكون القول بالابعاد مطابقا لما حكم به العقل قال اقول فهذا المكان

لا يصح عليه الخلو من شاغل والا لعادت حركة المعاوق حركة عديمه عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما اقول القائلون بان المكان هو البعد

على مذهبين منهم من يحيل ان يكون هذا البعد يبقى فارغا لا ماليا له ولا يخلو عن ماليء الا عند لحوق ماليء آخر ومنهم من لا يحيل ذلك

بل يجوز ان يكون هذا البعد خاليا تارة ومملوا اخرى وهم اصحاب الخلاء واختار المصنف المذهب الاول واحتج على بطلان المذهب الثاني فقال

فهذا المكان لا يصح عليه الخلو من شاغل لانه لو صح خلوه من شاغل لساوت حركة الجسم الذي له معاوق حركة الجسم الذي لا يكون له معاوق

والتالي باطل فالملازمة فيتوقف بيانها على تقديم مقدمة وهي انه كلما كانت المسافة التي كانت الحركة فيها ارق كان قطعها اسرع وكلما كانت

اغلظ كان قطعها ابطأ والسبب فيه الاقتدار على مقاومة الدافع للخارق والغليظ بخلافه والرقة والغلظ يختلفان بالزيادة

والنقصان وكلما زاد الغلظ زادت المقاومة وكلما زادت المقاومة زاد البطوء فيكون المتحرك يختلف سرعة وبطوءا بحسب اختلاف

المقاومة اذا عرفت ذلك فنقول لو ثبت الخلاء فاذا تحرك الجسم فيه بقوته فلا يخلو اما ان يقطعه بالحركة في زمان او لا في زمان والثاني محال

لانه يقطع البعض من المسافة قبل قطعه الكل فيتعين الاول فلو فرضنا ان يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة في ملاء هادم بساوي مقدار

مسافته مسافة الخلاء الذي وقع فيه الحركة الاولى فلا بد وان يكون تلك الحركة ابطأ فيكون في زمان اكثر ويكون لزمان الحركة الاولى

نسبة الى زمان الحركة في الملاء المفروض وليكن تلك النسبة العشر مثلا فلو فرضنا ان يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة في ملاء نسبة مقاومته

الى مقاومة الملاء الاول كنسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة المقاوم الاول فيكون زمان حركة المعاوق الثاني مثل زمان حركة عديم المعاوق

فيكون حركة المعاوق كحركة عديم المعاوق وقد اعترض على هذا بانه انما يلزم ان يكون حركة المعاوق كحركة عديم المعاوق ان لو كان

استحقاق الحركة للزمان لاجل المعاوق لا لذاتها وهو ممنوع فان الحركة بنفسها يستدعي زمانا وبسبب المعاوق يعرض لها زمان

اكثر ولا يكون الزمان كله بازاء المعاوقة حتى يلزم ان يكون زمان المعاوق الذي يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الاول العشر

متحرك ان المعاوق الاول ويلزم منه ان يكون مثل زمان عدم المعاوق ويمكن ان يقال ان الحركة بنفسها لا يستدعي شيئا من الزمان
اصلا لان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما من السرعة والبطوء لا مجردة غير موصوفة بها والا وجدت لا يستدعي شيئا اصلا فاستدعاء
الحركة الزمان انما هو بحسب السرعة والبطوء واختلاف السرعة والبطوء في الحركة الطبيعية والقسرية انما هو بحسب اختلاف المعاوقة
فلو لم يكن معاوق لكان الطبيعة او القاسر يقتضي ان يكون بالغا في السرعة الى حد بحيث لا يكون حد اسرع من ذلك الحد ولو كان كذلك لكانت الحركة
لا في زمان فلو فرضنا جسما عديم المعاوق يلزم ان يكون حركته في زمان بسبب انه يقطع نصف المسافة قبل قطع كلها وان لا يكون
في زمان بسبب انه عديم المعاوق ومن الدلائل الدالة على امتناع الخلاء انه لو وجد بين الاجسام الغير المتلاقية لا يخلو اما ان يكون لا شيئا محضا
او يكون شيئا والاول باطل لانه قابل للزيادة والنقصان والمساواة واللامساواة وكل ما هو قابل لها لا يكون لا شيئا بل يكون كما هو
مطابق الحركة فيكون كما متصلا فيكون مقدارا والمقدار يمتنع ان يتجرد عن المادة لان طبيعته لو كانت مستغنية عن المادة لحيث وجدت
كانت مستغنية وليس كذلك لان مقدار الجسم يستحيل ان يوجد بدون المادة وان كانت محتاجة امتنع ان يوجد بدون المادة فاستحال
ان يتجرد المقدار عن المادة فيكون ملاقيا لها وقد فرض خلافه هذا [illegible] ان المقدار الجسماني مخالف للمقدار المكاني من جهة الحقيقة
المقدار الجسماني يحتاج الى المقدار المكاني من غير عكس لامتناع التداخل وح جاز استغناء الثاني عن المادة دون الاول والجواب ان
المقدار سنخه الخط والسطح والجسم التعليمي وكل واحد منها طبيعة نوعية متحصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول اذ
لم يكن العقل في تحصيلها محتاجا الى شيء يلحقها بل يستكمل في العقل حقائقها من غير ان يلحقها شيء واذا كانت كذلك لم يكن مختلفة في التجرد
وعدمه قال والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وليست منقسمة [illegible] ان الاوضاع المقصودة للحركة للحصول فيها
وبالاشارة والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما غير متناه آه [illegible] الجهة مناسبة للمكان [illegible]
النزاع عن بحث المكان الى بحث الجهة والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وليست منقسمة لانها لو كانت منقسمة فاذا
وصل المتحرك الى ما يفرض حدا اقرب الجزئين من المتحرك ولم ينقسم الجزء الآخر لا ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة فيكون الجهة ورا المنقسم
وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة فالحاصل ان الجهة غير منقسمة فانه يجوز ان يتحرك في الجهة لا عنها او اليها
اجيب بان الحركة في الشيء المنقسم تارة عن جهة او الى جهة ويعود القسمان الاولان والشيء الذي وقع فيه الحركة هو المسافة
لا الجهة والجهة من ذوات الاوضاع لانها مقصد المتحرك بالحصول فيه وكل ما هو مقصد المتحرك بالحصول فيه فهو ذو وضع لان المتحرك
لا يقصد ما لا وضع له ولان الجهة مشار اليها اشارة حسية وكل مشار اليه اشارة حسية فهو ذو وضع قوله للحصول فيها
اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لا نم ان كل ما هو مقصود بالحركة يجب ان يكون موجودا فان البياض مقصود بالحركة
من السواد اليه وهو غير موجود توجيه الجواب انا لا ندعي ان كل ما هو مقصود بالحركة للحصول فيه لا بالتحصيل يكون موجودا والحركة
من السواد الى البياض يقصد بها تحصيل البياض لا حصول المتحرك فيه والجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض كاليمين
والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية

غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في جسم امتدادات غير متناهية فيكون لكل طرف منها جهة والحكم بان الجهات
ست مشهور وليس بحق ولذكر قيل للاشارة الى تحدد الجهات فنقول الجهتان الواقعتان بالطبع اعني فوق وسفل لا بد لهما من محدد يعينهما
ويحددهما لما عرفت ان الجهة حد والحد لا يتقوم بنفسه بل بغيره فيكون ذلك الغير معينه ومحدده ولما كان الجهة ذات وضع
يكون بالضرورة وضعها في ذلك المحدد ولا يجوز ان يكون وضعها في خلاء لامتناع وجوده ولا في ملاء متشابه بان يكون بعض حدوده
المفروضة فيه جهة وبعضها جهة اخرى لعدم اولوية بعض تلك الحدود بان تكون جهة وبعضها جهة اخرى مخالفة لها بالطبع
فيتعين ان يكون بشيء مختلف خارج عما يتشابه وذلك الشيء لا محالة ان يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع وعلى التقديرين
لا بد من الجسم وذلك الجسم لا واحدا او اكثر فان كان واحدا فاما ان يتحدد به جهتان من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه
ثلاثة اقسام الاول وهو ان يكون المحدد جسما واحدا من حيث هو واحد غير ممكن لان الجهتين اللتين بالطبع لا بد وان يكونا
طرفي امتداد والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب فيمتنع ان يحدد ما يقابله اعني البعد لان البعد عنه
ليس بمحدود فلذا المحدد لا جسم لا من حيث هو واحد او اكثر من جسم والثاني باطل لان التحدد بجسمين لا يخلو ان يكون على
سبيل احاطة احدهما بالآخر او على سبيل المباينة فالاول يقتضي ان يكون وقوع المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده
كاف في تحديد الجهتين القرب الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد بابعد حد منه من محيط وهو مركزه فهذا القسم يرجع
الى القسم الذي يكون المحدد فيه جسما واحدا لا من حيث هو واحد والثاني وهو ان يكون التحدد بجسمين متباينين باطل لان كل واحد
من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد به البعد عنه فاذا لا يتحدد الجهتان بكل منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد الجهتين
معا فثبت ان التحدد انما يكون بجسم واحد لا من حيث هو واحد بل من حيث ان له مركزا ومحيطا فيتحدد جهة القرب اعني الفوق
بمحيطه وجهة البعد اعني السفل بابعد حد منه وهو المركز قال الفصل الثاني في الاجسام وهي قسمان فلكية وعنصرية اما
الفلكية فالكلية منها تسعة واحد غير مكوكب محيط بالجميع وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة ويشتمل على افلاك
تداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون ويشتمل على سبعة سيارات والف واثنين وعشرين كوكبا ثوابت اقول الاجسام
تنقسم الى فلكية وعنصرية والفلكية الافلاك او الكواكب والافلاك طريق اثباتها الاستدلال بالحركات المرصودة بالارصاد على
الاصول الحكمية وهي انهم ذكروا ان حركة الجسم يتحرك بالذات ويحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية
المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها والطريق الى معرفة عدد الكواكب هو
المشاهدة لا غير فالافلاك فاما كلية تظهر منها حركة واحدة بسيطة او مركبة واما جزئية تنفصل الكلية اليها والافلاك
الكلية التي اثبتها المتاخرون تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث تماس مقعر الحاوي محدب المحوي ومركز الجميع مركز الارض
واحد منها غير مكوكب محيط بالجميع يحرك الكل بالحركة اليومية ويسمى الفلك الاعظم والفلك الاطلس وحركته من المشرق الى المغرب
وتحته فلك الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة من المغرب الى المشرق ويسمى فلك البروج ايضا ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ

ثم فلك المشتري في الرابعة ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهذه السبعة تسمى ممثلات بفلك البروج ولما الافلاك الجزئية فكل
فلك من الافلاك الكلية التي للكواكب السيارة سوى الشمس تشتمل على فلك تدوير غير محيط بالارض في ثخن الخارج المركز فاتحس محدبه
سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن مركز الارض ذروة واقربهما حضيضا وفلك خارج المركز عن مركز الارض محيط بالارض
ينفصل عن الممثل بتماس محدبا محدبا ومقعرا مقعرا على نقطتين يسمى الابعد عن الارض اوجا والاقرب منه حضيضا ولما الشمس فانها
يكتفى فيها باحد الفلكين اعني خارج المركز او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الاخر لكن بطليموس راى اثبات الخارج ها
اولى وقد اثبتوا لعطارد فلكا آخر ايضا خارجا للمركز فلذلك كان خارجا المركز تشتمل الممثل على احدهما اشتمال ساير الممثلات
على اخيها وهو المسمى بالمدير وتشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير وللقمر قد اثبتوا له
فلكا آخر مشتملا على فلكيه خارج المركز والتدوير ويسمى فلك الفلك بالمايل ويشتمل الممثل محيط بالمايل ويسمى ممثله بفلك الجوزهر
فيكون جميع الافلاك اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك
تداوير يتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة
ويتحرك ما دونها بحركتها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين
ولما الكواكب فسبعة منها سيارة كل واحد في فلك على الترتيب الذي ذكرناه والسيارة خمسة متحيرة وهي ما خلا الشمس والقمر والا الثوابت فغير
محصورة وقد رصد منها الف واثنان وعشرون كوكبا كلها في الفلك الثامن وهو فلك البروج ويمكن ان يكون فيه افلاك كثيرة ثابتة وللكواكب السيارة
خالية عن الكيفيات الفعلية والانفعالية ولونها شفافة فقد انقرض ما فرغ من ذكر عدد الافلاك اراد ان يشير الى بعض احوالها فقال الافلاك كلها
بسايط لان فيها ميلا مستديرا لاستحالة وجود الحركة بدون الميل وليس بقسري والا لكانت حركاتها على وفق القاسر فيوافقه في السرعة
والبطوء والجهة وليس كذلك فتكون في طباعها ميل مستدير فيمتنع ان يكون في طباعها ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء
وصرفا عنه لان الطبيعة الواحدة قد تقتضي امرين مختلفين باعتبارين كالجسم البسيط الذي له ميل مستقيم فان طبيعته واحدة
قد تقتضي الحركة عند خروجه عن المكان الطبيعي وتقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان تقتضي جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه
وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى لانا نقول اقتضاء الحركة والسكون شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء
المكان الطبيعي فقط فان كان حاصلا في المكان الطبيعي فهو يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة وان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء
يستلزم حركة محصلة فهو لطف ليس شيء آخر غير ما اقتضته اولا ولا اقتضاء الحركة المستديرة فهو مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي
اذ قد يوجد احدهما منفكا عن الاخر وقد يوجد معه ولما لم يكن في طباعها ميل مستقيم استحال ان تتحرك بالحركة المستقيمة فلا تكون مركبة من
اجسام مختلفة الطباع لانها لو تركبت منها لكانت بسايطها قابلة للاجتماع فيجوز عليها الانفصال فيجوز عليها الحركة المستقيمة وقد بينا انها
تمتنع فتكون بسايط وتكون خالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة وما ينسب اليهما والا لكان فيها ميل صاعد او هابط فيكون
قابلة للحركة المستقيمة وكذلك يكون خالية عن الكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة وما ينسب اليهما والا لكانت قابلة للخرق والالتيام

والالتيام والانفصال والاتصال فتكون قابلة للحركة المستقيمة ويكون خالية عن لوازمهما من الخفة والثقل والخلخل والتكاثف
بعين ما ذكرنا ويكون شفافة لانها لا تحجب ما وراءها ولا تكون قابلة للكون والفساد والا لكانت قابلة للحركة المستقيمة واصول
هذه المطالب مستبينة في مواضع تليق بها فاشار الى العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء والماء والارض واستفيد عددها
من عدد الكيفيات الفعلية والانفعالية فرغ من الفلكيات اراد ان يشير الى العناصر واحوالها فبدا بالعناصر البسيطة
لتقدمها على المركبات بالطبع فقال ولما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء والماء والارض واستفيد حصرها في الاربعة
من انتساب الكيفيات الاربع الفعلية والانفعالية اي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اليها بحسب الازدواجات الممكنة بيانه ان
العنصريات تختلف فيها قوى مهيئة نحو الفعل اي كيفيات تجعل موضوعاتها معدة للتاثير في شيء آخر مثل الحرارة والبرودة وطعوم
وروايح وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع او البطيء اي كيفيات تجعل موضوعاتها معدة للتاثر عن الغير بحسب السرعة او البطوء
مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة وغير ذلك ثم فتشنا فوجدناها قد تخلو عن جميع الكيفيات الفعلية الا الحرارة والبرودة
والمتوسطة التي تستبرد بالقياس الى الحار وتستحر بالقياس الى البارد فانا وجدنا جسما خاليا عن اللون وجسما خاليا عن
الطعم ولم نجد جسما خاليا عن الحرارة او البرودة او المتوسطة وكذلك فتشنا فوجدناها خالية عن جميع الكيفيات الانفعالية
الا الرطوبة واليبوسة والمتوسطة بينهما فعلم بهذا الاستقراء ان العناصر البسيطة لا تخلو عن احدى الكيفيتين الفعليتين
اي الحرارة والبرودة وعن احدى الكيفيتين الانفعاليتين اي الرطوبة واليبوسة ولما كانت الازدواجات الممكنة الثنائية
من هذه الاربعة لا تزيد على اربعة الحرارة مع اليبوسة الحرارة مع الرطوبة البرودة مع الرطوبة البرودة مع اليبوسة كان
البسايط الموضوعة لهذه المزدوجات اربعة موضوع الحرارة واليبوسة وهو النار وموضوع الحرارة والرطوبة وهو الهواء
وموضوع البرودة والرطوبة وهو الماء وموضوع البرودة واليبوسة وهو الارض والدليل على انها كانت هي انها بسايط
وقد علمت ان الشكل الذي تقتضيه البسيط هو الكرة ذكر كل منها يتصل بالملاصق والى الغير بوسط او وسايط فالنار حارة
يابسة شفافة متحركة بالتبعية لها طبقة واحدة وقوع في الحالة التركيب لها والهواء حار رطب شفاف له اربع طبقات والماء
بارد رطب شفاف محيط بثلاثة ارباع الارض له طبقة واحدة والارض باردة يابسة ساكنة في الوسط شفافة لها ثلاث
طبقات اقول كل واحد من العناصر الاربعة ينقلب الى الاخر بان يخلع صورته ويلبس اخرى وهو الكون والفساد والانقلاب الى
الملاصق بلا وسط كانقلاب الارض ماء او بالعكس وانقلاب الهواء ماء او بالعكس وانقلاب الهواء نارا او بالعكس والانقلاب
الى غير الملاصق بوسط او وسايط لان الانقلاب الى غير الملاصق بوسط كانقلاب النار ماء بتوسط الهواء وبالعكس وانقلاب
الهواء ارضا بواسطة الماء وبالعكس ولما الانقلاب الى غير الملاصق بوسايط كانقلاب النار الى الارض بواسطة الهواء ثم الماء
وبالعكس والذي يدل على هذه الانقلابات المشاهدة اما صيرورة النار هواء فان النار المنفصلة عن المشتعل لو بقيت نارا لرئيت
ولا وقت ما يقابلها على بعض الجوانب فاذا انقلبت هواء ولا صيرورة الهواء نارا فعند الحاح النفخ على الكور وسد الطرق التي

كلما

بدخل فيها الهواء الجديد كما يشاهد ذلك من باشر وكا انقلاب الهواء ماء فان الطاس المكبوب على الجمد يركبه ندى كالجمد حقيقة
حدث مرة اخرى ولا يكون ذلك بالرشح اذ الماء ليس يصعد بطبعه ولانه لو كان بالرشح لكان من الماء الحار اولى لانه اقبل للرشح والصعود
ولا يكون ذلك من هواء في الهواء فنزل الى الطاس لان الهواء المطيف به لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف
لان الاجزاء المائية في الصيف لو كانت باقية في الهواء لتصاعدت جدا لفرط الحرارة ولا يبقى مجاورة للاناء ولو كانت الاجزاء المائية
باقية في الهواء للزم لانفاد تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته مرة بعد اخرى فينقطع مع كون الاناء بحاله
الاولى ولا تناقصها فيكون حدوثه كل مرة انقص مما كان قبلها ولا تراخي ازمنة حدوثها فيكون بين كل حدوثين زمان اطول مما
بين حدوثين قبلها لتباعدها من الاناء وهذا كله على خلاف الواقع فتبين عما ذكرنا ان برودة الاناء مقتضية لانعقاد الهواء
المحيط بالاناء ماء لا يقال لو كان كذلك لزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الاناء الذي يجري الماء مجريا نا والمشاهدة تكذبه فعلم ان الهواء لم يصر ماء بل حصل فيه اجزاء
مائية اجيب بان جرم الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند التكيف يشتد تكيفه بها ويحفظها بطيئا ولذلك
وجد الاواني الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة تسخن من تلك المايعات فالاناء المذكور لشدة برده ينعقد الهواء
المحيط به ولطافة الماء لسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيل الهواء المطيف به ظاهرة عن برودة الشديدة سريعا فلا ينعقد الهواء
مادام على سطح الاناء ماء لما اذا نحي عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى افساده وكا انقلاب الماء هواء فعند تحلل الاصرة بحيث
يتلطف بالحكة ولا صيرورة الماء ارضا فعند انجماد المياه الجارية التي تمر بحيث يصير حجارة صلبة ولا صيرورة الارض
ماء فعند ما تخذ الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير وذكر بان يصيرونها املاحا
اما بالاحراق او بالسحق ثم يذاب بالماء وبما تبين الانقلابات يتبين تعلق امكان الانقلابات بوسط او وسايط وعلم ان
كالمثنا ان هيولي العناصر مشتركة ولما اشار الى الانقلابات اشار الى مقتضى طبع كل من العناصر الاربعة فقال فالنار حارة
يابسة اما حرارة النار فظاهرة محسوسة فان النار التي عندنا مخالطة مما يتكيف بالبرودة ومع هذا حرارتها محسوسة فالنار
الصرفة بالطريق الاولى واما يبوستها فالذي يدل عليها انها مفنية للرطوبة عن اجرام الجسم المجاورة لها وفيه نظر لجواز ان
يكون افناء الرطوبة للتلطيف والتصعيد لا لانها يابسة في نفسها وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل سهلة الترك وفيه نظر
لان التي يكون كذلك هي النار التي عندنا فيجوز ان يكون ذلك بسبب مخالطة اجزاء هوائية لها ويحتمل ان يكون النار البسيطة فيها يبس ما
اذا قيست الى الهواء واستدل الشيخ الرئيس في الاشارات على يبوسة النار بالصاعقة فان النار لما اخذت وفارقتها سخونتها
تكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق فتولد الاجسام الصلبة من النار بعد خمودها ومفارقة سخونتها
عنها يدل على انها يابسة وهذا انما يستقيم ان لو تولد الصاعقة اعني الاجسام الصلبة الارضية التي يقذفها السحاب من النار
لكن فيه نظر لان الشيخ ذكر في بعض فوائده ان الصاعقة يتولد من الادخنة والابخرة المتصاعدة من الارض المحتبسة في السحاب
والنار شفافة لانها لم تكن ساترة لما وراءها من الكواكب وايضا النار عندنا كلما كانت اقوى كان لونها اقل وكذلك اصول

الشعل وحيث النار فوقه هي شفافة لا يقع بها ظل والنار متحركة بالتبعية اي بمتابعة الفلك لانا نرى الشهب متحركة نحو
المغرب وتلك الحركة بسبب حركة كرة النار وفيه نظر فان الشهب نرى تحركها حركات مختلفة تارة من جهة المشرق وتارة
من جهة المغرب وتارة الى الجنوب وتارة الى الشمال وايضا قيل ان السطح المقعر لفلك القمر مكان للنار فاذا تحرك ذلك بحركة فلك
القمر انتقل المتمكن فيه بالعرض وفيه ضعيف والا لزم ان يتحرك كرة الهواء والماء والارض والنار ذات طبقة واحدة لانها قوية
على احالة ما يمازجها الى النارية فلا يوجد في مكانها غيرها والنار فوق اشار احالة المركب الجوهرها ومكانها الطبيعي ان يكون فوق الهواء
بان يكون شاملا للهواء مشمولا المقعر فلك القمر والهواء حار رطب لحرارته فبالنسبة الى الماء واما بالنسبة الى النار فلا يكون شديد
كحرارة النار والذي يدل على سخاوة الهواء بالنسبة الى الماء ان الماء يتسخن به يصير رطبا بخارا لو اسخن ولطف ولو لم يكن اسخن
من الماء لم يكن اسخن والطف منه ولا الهواء المجاور لابداننا انما احسسنا ببرودته لانه ممتزج بالابخرة اختلطت به من الماء وكا رطوبة
الهواء اعني كونه ذا كيفية يقبل بسببها التشكل وتركه بسهولة فظاهرة والهواء شفاف لعدم حجب ما وراءه وهو مشمول للنار
شامل للارض والماء وله اربع طبقات الاولى الهواء المجاور للارض المتسخن بمجاورة الارض المتسخنة بشعاع الشمس ومن مجاورة
حارة والبخار هو المتحلل الرطب ومواجزاء مائية اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء الطبقة الثانية الهواء المتباعد
عن الارض الذي انقطع عنه تأثير الشعاع لبعده عن الارض ومن مجاورته باردة ويقال لها الطبقة الزمهريرية الطبقة الثالثة
هواء اقرب من المحوضة اي محض الطبقة الرابعة طبقة دخانية فان البخار والدخان يصعدان في الهواء لكن الدخان يتجاوز ويعلو
لانه اخف حركة واقوى نفوذا لشدة الحرارة والدخان هو المتحلل اليابس وهي اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت
لاجلها والماء بارد رطب شفاف وموضعه محيط بثلاثة ارباع الارض وهو طبقة واحدة وهو الارض ينزل لكرة واحدة
والارض باردة يابسة اما يبوستها فظاهرة واما برودتها فلانها لو خليت وطباعها ولم تسخن بسبب غريب ظهر عنها برد محسوس
وهي ساكنة وما قيل ان الارض تتحرك من المغرب الى المشرق وشروق الكواكب وافولها انما هو بسبب حركة الارض حركة وضعية يومية
فباطل لما قيل انها لو كانت متحركة كما زعموا وجب ان لا يقع الحجر المرمي في الهواء على استقامة عامود صعده لا اول بل يجب ان يقع في جانب
الغربي منه لتحرك الارض مدة صعوده وهبوطه قدرا ما الى جانب الشرق ولما قيل ايضا انها لو كانت متحركة كما توهموا لوجب
ان يكون الحركة لما ينفصل عن الارض كالسهم والطاير الى جهة حركتها وهي الشرق ابطا والى خلاف جهة حركتها وهو الغرب اسرع
لان المنفصل عن الارض في الهواء يمكن ان يتابعها بما يتصل به من السهم والطاير والحجر كما يتابع الاثير الفلك بل لانها ذات ميل
مستقيم فيمتنع ان يتحرك على الاستدارة بالطبع ويمتنع ان يتحرك ايضا الى سفل او علو والماء وصل الحجر المرمي اليها ان كانت
سفلية ولما نزل الحجر المرمي الى فوق ان كانت علوية والا وضع وسط الكل اي مركزها منطبق على مركز الفلك الاعظم والذي
يدل على ذلك ظهور النصف من فلك البروج دائما وتطابق اظلال الشمس في طلوعها وغروبها عند كونها على المدار الذي يساوي
زمان ظهوره وخفائه على خط واحد مستقيم او عند كونها في جزئين متقابلين من الدائرة التي تقطعها بسيرها الخارج بها والخسوف

التركيبية متطايرة بحقيقتها والارض شفافة اي ان الشفافة اغلب لانها وان لم تكن ارضية صرفة فالارضية غالبة فيها وللارض ثلث طبقات طبقة تميل الى محوضة الارضية وتغيشها وطبقة مختلطة من الارضية والمائية وهو طين وطبقة منكشفة عن الماء جفف وجهها الشمس وهو البر والجبل وطبقات هذه العناصر الاربعة تشبه لتركيبها غير موجودة على محوضتها وصرافتها وذلك لان قوى الاجرام السماوية تنفذ فيها فتحدث في السفليات البارد حرارة تخالطها فتصير بذلك حارة ودخانية فيختلط بها بارية وهوائية ويصعد الى العلويات ايضا ابخرة مائية وادخنة ارضية فيختلط بها فكاد ان يكون جميع لبابها وجميع الانيونة مخلوطة ممزوجة ثم اذا توهمت صرافة تشبه لتركيب الاجزاء النارية فان الابخرة والادخنة لثقلها لا تبلغ ذلك الموضع بحركتها واذا بلغت فالنار بقوتها على احالتها سريعا ويشبه ان يكون باطن الارض قريبا الى المركز على هذه الصفة فاكونا المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها اقول اعلم ان لهذه الاجسام الاربعة اعتبارات منها انها تحصل بتفردها عالم الكون والفساد وبهذا الاعتبار تسمى اركانا ومنها انها ينقلب كل منها الى الغير وبهذا الاعتبار تسمى اصول الكون والفساد ومنها انها تحل المركبات الها وبهذا الاعتبار تسمى عناصر ومنها انها تتركب المركبات منها وبهذا الاعتبار تسمى اسطقسا والاولى على المركبات باسطقساتها هذه الاربعة الاستواء فيحصل النار غير موجودة في المركبات لانها لا تفرغ الاثر الا بالقسر ولا فائدة هناك ولانكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها اجيب بان المعدكا نحان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء صبر لاستعداده لقبول النارية اقوى فاكو ومن حادثة عند تماثل ومنها في بعض فيفعل الكيفية المادية فتكسر صرافة كيفيتها فيحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج مع حفظ صور البسائط اقول لا شك ان المركبات حادثة وذلك لانها تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها بكيفياتها وذلك لا يتم الا بالحركة فيكون وجوده انما مسبوقة بالحركة فكون مسبوقة بالزمان فيكون حادثة وهذا قال وهي حادثة عند تماثل بعضها في بعض الاسطقسات لفا امتزجت استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها بان تفعل كيفية كل منها في مادة الاخرى فتكسر صرافة كيفية الاخرى فاستحالت في كيفياتها حتى يحصل منها كيفية متشابهة في الكل متوسطة توسطا ما وتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج ولم يفسد صور البسائط واعلم ان العناصر لفا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الآخر من جهة ينفعل عن ذلك لان فعل كل منها ان كان مع انفعاله لزم ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء آخر غالبا ومغلوبا معا وان كان فعله في الآخر متقدما على انفعاله عنه يلزم ان يكون الآخر المغلوب غالبا عليه وان كان بعد انفعاله عنه يلزم ان يكون غالبا بعد ما كان مغلوبا فاذا هو لا بد وان يكون فعل كل منها في الآخر من جهة غير جهة انفعاله ولا يجوز ان يكون من حيث المادة فاعلا لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة والقابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلا ولا يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة والكيفية هو المنكسر لان الصورة انما تكسر بواسطة الكيفية فيلزم ان يكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا والشيء الواحد في حالة واحدة لا يكون كاسرا ومنكسرا لان مجموع الصورة والكيفية يكون كاسرا والمجموع ايضا منكسرا والحق ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة ولذلك يحصل المتوسط بين الحار والبارد اذا امتزجا غير محسوس صورتين فيها ولا يلزم محال وقوله كيفية متشابهة اي تكون تلك الكيفية متشابهة في جميع اجزاء العناصر وقوله

وقوله متوسطة اي الكيفية المتشابهة متوسطة بين كيفيات البسائط قوله مع حفظ صور البسائط اشارة الى ابطال قول من يقول ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض خلعت صورها ولبست صورة واحدة فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة وهي صورة متوسطة بين صور العناصر او صورة اخرى من النوعيات على اختلاف الرايين فان صور البسائط لو لم تكن محفوظة لم يكن هناك مزاج بل كون وفساد لان المزاج انما يتصور عند بقاء الممتزجات والقول بالمزاج مبني على الاستحالة في الكيف وقد انكرها قدماء المتفلسفة ومنهم اصحاب الخليط القايلون بانه لا تغير في الكيفية ولا في الصورة ويزعمون ان العناصر الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان منها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غايبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغايبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم يزعمون ان الظاهر ليس على سبيل البروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له وللمذهبان مشتركان في ان الماء لم يصر حارا بل الحار اجزاء نارية خالطته ومفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت من خاطر الماء والثاني انها وردت عليه من خارجه والقول بالمزاج لا يمكن الا بعد بطلان هذين المذهبين والذي يدل على بطلان المذهب الاول ان النار الكثير تنفصل عن خشبة الغضا وتبقى ظاهر الجمر وباطنه فلو كانت كامنة فيها لاحرقتها فلا يسع عقلك ان تحكم بكون جميع النار المنفصلة عنها والذي يدل على بطلان المذهب الثاني حدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه من العناصر الثلثة الباقية من غير حصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن كالحك وهو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين او سنانين فان المحكوك منهما يحمى بل يحترق من غير نار وهو ما يغلب عليه الارضية فاكو ثم تختلف الامزجة في الاعتدال بحسب قربها وبعدها من الاعتدال مع عدم تناهيها بحسب الشخص وان كان الكل لا يخرج طرفا افراط وتفريط وهي تستعد اقول المزاج هو المعد لحصول صور المركبات من المعدنيات والنباتات والحيوانات بيان ذلك ان المركبات تلفه ذو صورة لا نفس له وهي معدنيا وذو صورة له نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية لها ويسمى نباتا وذو صورة له نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة متحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اي فان الكمال ينقسم الى منوع موصوف كالانسانية وهو اول شيء خارج للمادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع تحته بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا يحصرها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدأ المفارق فانه اعطى الذات متساوي النسبة الى جميع المادتيات فهو انما هو بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى هي الصور الاربع النوعية التي للعناصر التي هي مواد المركبات والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب

او اجابة التركيب وفيما يعرض بعد التركيب من الامزجة فان التركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات والمزاجات
تختلف باختلاف التراكيب ولما كان امكان انقسام الاسطقسات غير متناه كان امكان التراكيب غير متناه فكان امكان
الامزجة غير متناه وتلك الاختلافات الواقعة في الامزجة هي اسباب معدة لاختلاف المركبات فكان امكان اشخاص
المركبات غير متناه وان كان للنوع مزاج له عرض بين طرفي افراط وتفريط لو جاوز ذلك الطرف لم يكن ذلك النوع لكن ذلك
المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة الشخصية بحسب انقسام الاسطقسات التي وقع فيها هذا المزاج النوعي
ولا يخرج شيء من تلك الاشخاص عن حد المزاج الذي يكون لذلك النوع والامزجة تسعة وذلك لان مقادير الكيفيات المتضادة
في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو الغير المعتدل وغير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال في كيفية مفردة وهو اربعة اقسام
الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط او البرودة فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او خروجه عن الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن
في المتضادتين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام
اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل الحقيقي لا يمكن وجوده وبيانه انه لو كان له وجود فلا يخ
اما ان يكون له ميل طبيعي الى مكان او لا وكلا القسمين باطل اما الثاني فلانه ممتنع وهو جسم لا ميل فيه الى مكان واما الاول فلانه
لو كان له ميل طبيعي الى مكان فلا يخلو اما ان يكون ذلك المكان احد بسائطه او غيره والثاني باطل اذ لا مكان للمركب غير مكان بسائطه والا يلزم
الخلاء قبل حدوث المركب وكذا الاول لانه لو كان له ميل طبيعي الى مكان احد بسائطه يلزم الترجيح بلا مرجح ضرورة تساوي البسائط فيه
فلا يوجد المعتدل الحقيقي فالموجود من الامزجة ما هو خارج عن الاعتدال وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من الاسطقسات بكميتها
وكيفيتها القسط الذي يليق به والمعتدل بهذا المعنى موجود وهو مأخوذ من العدل في القسمة والاول من التعادل وان لم يتوفر
عليه ذلك يسمى خارجا عن الاعتدال والخارج عن الاعتدال بهذا المعنى ايضا ثمانية لانه لا اخر ما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس
او احر وارطب او احر وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس فوله وهي تسعة ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها الا
ثمانية وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة قال الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام ونذكر الاجسام في وجوب
التناهي لوجوب اتصاف ما فرض لم ضد بعد غير متناه يستدعى ان يفرض نقصانه عنه اقول لما ذكرنا الفصل الثاني مباحث
الاجسام وانقسامها وانجر البحث منها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام فقال ونذكر الاجسام
في وجوب التناهي لانه ممتنع وجود بعد غير متناه لان ما فرض لم ضد التناهي يجب ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه
يلزم ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرض عدمه يكون محالا فوجود بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كل ما فرض انه
غير متناه يلزم التناهي لان ما فرض انه غير متناه اذا قيس عليه اي بما فرض ايضا انه غير متناه مع فرض نقصانه
عنه وذلك بان نفرض في البعد الغير المتناهي خطا غير متناه ونفرض خطا اخر بعد مبدأ ذلك الخط بذراع فيحصل في
الوهم الخطان المفروض الاول والمفروض الثاني ويكون الخط الثاني انقص من الخط الاول بذراع فيطبق المبدأ على الاول فلا بد

وان ينطبق الثاني ولا ينطبق على الاول والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد وهو محال واذا انقطع الناقص يلزم ان يكون متناهيا
والاول زائد عليه بقدر متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا
وما ورد على هذا البرهان من الاعتراضات قد ذكرنا في امتناع التسلسل مع الجواب عنها قال ولخط التقدير بين ضلعي الزاوية وما
اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به اقول هذا برهان اخر على وجوب تناهي الابعاد تقريره ان الابعاد متناهية لان الخط بين
ضلعي الزاوية وما اشتمل الضلعان عليه من البعد الواقع بينهما محفوظ بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد
الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة
اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما بمقدار تزايدهما والبعد بين الضلعين يجب ان يكون متناهيا والا لكان غير المتناهي
محصورا بين حاصرين وهو محال فيجب ان يكون الضلعان ايضا متناهيين لانهما لو كانا غير متناهيين والبعد بينهما يتزايد
بقدرهما يلزم ان يكون البعد بينهما غير متناه وقد قلنا انه يجب ان يكون متناهيا هف واذا كانا متناهيين يلزم ان يكون
الابعاد متناهية والا يلزم من عدم تناهيها عدم تناهي الضلعين وقد بينا انه يجب تناهيهما هف قال واتحاد الحد وانتفاء
القسمة فيه يدل على الوحدة اقول اختلفوا في ان الاجسام متماثلة في حقيقة الجسمية اي الجسم الصادق على جميع الاجسام حقيقة واحدة
ام لا فذهب جمهور الحكماء الى ان حقيقة الجسمية في الجميع واحدة وخالفهم النظام واحتج المصنف على ما ذهب اليه جمهور الحكماء فقال واتحاد
الحد الدال على ماهية الجسم عند كل قوم مع اختلاف الاقوال فيه وانتفاء القسمة في الحد دال على الوحدة اي على ان حقيقة الجسم
واحدة في الجميع فان المختلفات لا يمكن جمعها في حد واحد من غير ان يقع فيه قسمة كقولنا الحيوان اما ناطق او صاهل لجنس الانسان
والفرس وانما قلنا ان حد الجسم واحد عند كل قوم لان عند الاوائل الجسم الاجسام من حيث هي جسم جوهر واحد وهو قولنا انه الجوهر
القابل للابعاد الثلثة وعند المتكلمين جميعها ايضا من حيث هي جسم حد واحد وهو الطويل العريض العميق ولا قسمة في كل من الحدين
واحتج النظام على التخالف بتخالف خواصها والجواب ان تخالف الخواص يستلزم تخالف الانواع لا تخالف مفهوم الجسم قال والفرورة
قضت ببقائها اقول ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية وخالفهم النظام وادعى الجمهور بان الضرورة قضت ببقاء الاجسام وقيل
ان هذا النقل عن النظام غير معتمد عليه وقيل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب قوم من النقلة الى انه لا يقول
ببقائها وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقول بتنفي بطريان الضد
ومذهبه ان الاجسام تنتفي عند القسمة فلا يلزم القول بانها لا تبقى كما قيل في الاعراض قال ويجوز خلوها عن الكيفيات الملموسة وغيرها
والمشموم كالهواء ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو مبصر بالذات اقول يجوز خلو الاجسام عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم والمرئية اي الالوان
والمشموم اي الروائح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات ونقل عن ابي الحسن الاشعري خلافه واستدل على ما نقل عنه بقياس اللون على
الكون فانه لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه وبقياس ما بعد الاتصاف على ما بعد الاتصاف فان العادة
قد جرت بخلق الالوان عقيب زوالها وكما امتنع خلو الجسم عنها بعد الاتصاف امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف قياسا عليه ومنع

اليقياس الاول تخلو عن كل حادث والقياس الثاني بالوقف فان امتناع الخلو بعد الاتصاف موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون
موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الوقف والا فمعنا الحكم في الاصل وقلنا يجوز الخلو بعد الاتصاف والاجسام مرتبة بتوسط الهوى والفلك
والبسيطة بذاتها من غير توسط شيء والاولى الهواء وهذا الحكم ضروري لا حاجة الى دليل [illegible] والاجسام كلها حادثة لعدم
انفكاكها عن جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما حادث وهو ظاهر ولا تناهي جزئياتها فلان وجه
ما لا يتناهى تم بالتطبيق وبوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين وتجويز زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك على المتصف
بالاخرى فينبسط الناقص والزائد [illegible] فثبت حدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية فالاجسام حادثة ثم اقول اعلم ان مسئلة
حدوث الاجسام من المسائل المعضلة التي تحيرت فيها اولو الالباب فذهب اهل الملل من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الى حدوثها
وذهب جمهور الحكماء والدهرية الى قدمها واحتج المصنف على حدوثها بالحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين تقريرها ان الاجسام كلها حادثة لانها
لا تخلو عن جزئيات حادثة متناهية وكل ما هذا شأنه يكون حادثا اما الصغرى فلان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون لان الجسم لا بد
وان يكون له وضع فلا يخلو اما ان يكون باقيا على ذلك الوضع او منتقلا عنه فان كان الاول يكون ساكنا وان كان الثاني يكون متحركا وكل
منهما حادث اما الحركة فلانها تقتضي المسبوقية بالغير والقدم لا يكون مسبوقا بالغير اصلا اما الاولى فلان الحركة ماهيتها انها انتقال من حالة
الى حالة اخرى والانتقال من حالة الى اخرى لا بد وان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها فاذن حقيقة الحركة من حيث انها تلك
الحقيقة تقتضي المسبوقية بالغير واما الثانية فظاهرة لان القدم ما لا يسبقه غيره واما السكون فلانه لو كان قديما امتنع زواله
والتالي باطل اما الملازمة فلان القديم ان كان واجبا لذاته امتنع زواله وان لم يكن واجبا لذاته افتقر الى مؤثر ولا بد من انتهائه الى الواجب
لذاته دفعا للتسلسل وذلك الواجب لا يكون موجبا او مختارا والثاني باطل لان فعل المختار يحدث لاستحالة القصد الى ايجاد الموجود
والقديم ليس بمحدث فتعين الاول [illegible] تأثيره فيه على شرط لزم من وجوب ذلك المؤثر وجوب الاثر وان توقف على شرط فذلك الشرط ان
كان ممكنا عاد التقسيم فيه وان كان واجبا لزم من وجوب العلة والشرط امتناع زوال ذلك القديم واما بيان بطلان التالي فلانا
نشاهد في الفلكيات والعنصريات الحركة فثبت ان الاجسام لا تخلو عن جزئيات الحركة والسكون الحادثين واما بيان تناهي جزئيات
الحركة والسكون فلان وجه ما لا يتناهى تم بالتطبيق بان نفرض جملة من جزئيات غير متناهية من احد الجانبين متناهية من الجانب
الآخر وننقص منها قدرا متناهيا ونطبقهما في الوهم الطرف المتناهي من الجملة الزائدة على الطرف المتناهي من الجملة الناقصة حتى يقابل كل
فرد من افراد احدى الجملتين ما يشابهه في المرتبة من الجملة الاخرى فان لم تنقص الجملة الناقصة عن الزائدة في الطرف الآخر كان الشيء مع غيره
كهو لا مع غيره وهذا محال وان انقطعت الجملة الناقصة من ذلك الطرف كانت متناهية في الجانب الآخر والزائد زاد عليها بقدر متناه والزائد
على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا فالكل متناه في الجانب الذي فرض انه غير متناه فيه هف [illegible] اشارة الى دليل آخر
على تناهي الجزئيات الحادثة المترتبة تقريره ان كل حادث موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي بكونه سابقا على ما بعده وبكونه
لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا في ذات واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المتقدمة من الآن مرتين احدهما
المبتدأة

من حيث كل واحد منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقين
في الوجود ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو متصف بها على المتصف بالاخرى اي يجب كون السوابق اكثر من اللواحق
متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بعدد متناه متناهية فيلزم ان يتناهى
ما فرض انه غير متناه هف واما بيان ان كل ما لا ينفك عن الحوادث المتناهية فهو حادث فلان القرون [illegible] لا ينفك
عن الحوادث المتناهية لان ما لا ينفك عن الحوادث المتناهية لو كان قديما فلا يخلو اما ان يكون في القدم منفكا عن الحوادث اولا
والثاني يلزم منه قدم الحوادث والاول يلزم منه خلاف المقدر فثبت ان الاجسام حادثة ولقائل ان يقول ان اردتم بقولكم ان
اردتم بقولكم ان الحركة تقتضي المسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون نوعها مسبوقا بالغير فممنوع وان اردتم به انها تقتضي ان
يكون كل جزئي منها اذا وقع يكون مسبوقا بالغير فمسلم ولكن لا يلزم منه ان يكون مجموع الجزئيات التي لا اول لها مسبوقا بالغير
حتى يلزم ان لا يكون قديما فانه يجوز ان يكون كل جزئي من الجزئيات مسبوقا بالغير ويكون مجموع الجزئيات التي لا اول لها
لا يكون مسبوقا بالغير بمعنى انه لا يكون مسبوقا بشيء آخر غير الجزئيات فان قيل ان ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من امر ينقضي
ومن امر يحصل فاذن ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية القدم غير مسبوقة بالغير اجيب بان انواع الحركة [illegible]
باق مع الامر المنقضي والامر الحاصل ولم يدل دليل على ان ذلك النوع مسبوق بالعدم بل الدليل دل على ان جزئياتها مسبوقة
بالعدم فجاز ان يكون ماهية الحركة موصوفة بالدوام واشخاصها لا تكون كذلك والمركب من امر ينقضي ومن امر يحصل يرجع
الى اشخاصها لا الى نوعها فاذن نوعها جاز ان يكون قديما ويجاب عن هذا ان التركيب من امر ينقضي ومن امر يحصل لا يرجع
الى الاشخاص فقط بل النوع مشارك للاشخاص في هذا وذلك لان النوع هو تمام حقيقة الاشخاص فما كان داخلا في حقيقة الاشخاص
يكون داخلا في حقيقته وايضا كون كل جزئي من الحركة مسبوقا بجزئي آخر لا اول لها لا ينافي لكونه لا ينفك عن الجزئيات الحادثة
المتناهية وقيل لقائل ان يقول لم لا يجوز ان السكون اذا توقف على شرط ممكن وعاد التقسيم فيه يلزم منه ما ذكر ولم لا يجوز ان
يكون كل شرط مشروطا بشرط آخر قبله لا الى اول اجيب عنه بانه لا يجوز ذلك لما بينا من امتناع لا تناهي الحوادث فان قيل ما ذكرتم
في تناهي الحوادث فيه نظر لان التطبيق فلانه لا يقع الا في الوهم وذلك انما يتصور بشرط ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهي
لا يرتسم في الوهم وانما قلنا ان التطبيق لا يقع الا في الوهم لان جزئيات الحركة لا توجد معا في الخارج فلا يقع التطبيق فيها في
الوجود والحاصل ان التطبيق انما يتم ان لو حصل جملتان اما في الوهم او في الوجود وكلاهما منتف واما ورود السبق واللحوق
لكل حادث فلانه ايضا يتوقف على حصول السوابق في الوهم او في الخارج وهو غير متصور لما ذكرنا في التطبيق اجيب بان
ورود السبق واللحوق بحسب نفس الامر لا يتوقف على حصول السوابق في الخارج دفعة بل يتوقف على حصولها في الجملة اعم من
ان يكون على التدريج او دفعة وانه يقتضي ان السوابق حصولها في الخارج على سبيل التدريج والانقضاء فيتم البيان على هذا
الوجه [illegible] ولما استحال قيام الاعراض لا بمحالها اقول لما فرغ من بيان حدوث الاجسام اشار الى حدوث الاعراض الجسمانية

ايضا وذلك لان الاعراض بجملتها يستحيل قيامها الا بالاجسام فيكون متوقفة على الاجسام الحادثة والمتوقف على الحادث حادث

قال واختص الحدوث بوقته لانه لا وقت قبله والمختار يرجح احد مقدوريه لا لامر عند بعضهم والمادة منفية والقبلية لا تستدعي

الزمان وقد سبق تحقيقه اقول لما بين حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى اجوبة دلايل القايلين بقدمها تقرير الدليل

الاول منها ان الاجسام لو كانت حادثة لكان لها مؤثر فلا يخلو اما ان يكون قديما او حادثا والثاني لا يخلو اما ان ينتهي الى مؤثر قديم

او لا والثاني باطل والا يلزم الدور او التسلسل وكلاهما محال فاذن لا بد ان يكون لها مؤثر قديم ان كان حادثا ينتهي الى مؤثر قديم

وعلى التقديرين لا بد من مؤثر قديم فذلك المؤثر لا يخلو اما ان يكون جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا في آثاره حاصلا في الازل

او لا فان كان الاول فلا يخلو اما ان يجب مع حصوله حصول آثاره او لا فان كان الاول يلزم قدم آثاره فيلزم قدم الاجسام

هف مع انه هو المدعى والا ان لا يجب فكان وجودها مع عدم تلك الآثار جايزا فلنفرض ذلك مع مجموع الامور المعتبرة في المؤثرية

تارة مع وجود تلك الآثار وتارة مع عدمها فاختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت آخر لا ان يتوقف على اختصاص

بامر ما لاجله كان هو اولى بوجود ذلك الاثر ولان يتوقف فان كان الاول كان ذلك المخصص معتبرا في المؤثرية وهو كان حاصلا

قبل ذلك فاذن كل ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلا في الازل وكنا فرضنا حاصلا هف وان كان الثاني كان ذلك

ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجح وهو محال وان كان الثاني وهو ان لا يكون جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا

في آثاره حاصلا في الازل فلا بد وان يتوقف على امر حادث آخر فذلك الحادث لا بد له من مؤثر فينتقل الكلام اليه ونقول فلا يخلو

اما ان ينتهي الى مؤثر قديم او لا فان كان الثاني يلزم الدور او التسلسل وان كان الاول فتاثير ذلك المؤثر في الحادث كان يتوقف على شرط

حادث او لا فان كان الثاني يلزم منه قدمه وان كان الاول ننقل الكلام اليه ويلزم الدور او التسلسل في الحوادث لا الى اول لها وهو محال

تقرير الجواب ان اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه اذ لا وقت قبله ذكر الوقت فان الاوقات التي تطلب فيها المرجح

معدومة ولا تمايز بينها الا في الوهم واحكام الوهم في امثال ذلك غير مقبولة ووجود الزمان انما يبتدا مع اول وجود العالم ولا يمكن

وقوع ابتدا سائر الموجودات قبل ابتدا وجود الزمان ولقائل ان يقول لم لا يمكن ابتدا سائر الموجودات قبل ابتدا وجود الزمان

اصلا لا يكون ابتدا سائر الموجودات ممتنعا لذاته وح يلزم الانقلاب او لعيره فيلزم توقفه على امتناع ذلك الغير فلا يكون

كل ما لا بد منه في المؤثرية حاصلا والتقدير بخلافه والجواب الصحيح ان نقول اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت

آخر لاجل تعلق الارادة القديمة به فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف على امر آخر مخصص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة

هو المرجح والمخصص. تقرير الدليل الثاني ان موجد الاجسام ان كان موجبا لذاته يلزم من قدمه قدم الاثر وان كان مختارا فلا بد له

من غاية في الايجاد فكان مستكملا بذلك الايجاد وكان ناقصا لذاته تقرير الجواب ان المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر فعلى هذا

لا يكون لفعله غاية وهذا على راي بعض وعند بعض الغاية استكمال الفعل لا الفاعل وعند بعضهم ان الغاية هو نفس الفاعل

لانه تعالى انما يفعل لذاته ولانه فوق الكمال تقرير الدليل الثالث ان الاجسام لو كانت حادثة لكانت قبل حدوثها ممكنة الوجود والا لكا

والا فكان يستدعي محلا ثابتا لانه ثابت وذلك المحل لا يكون نفس الاجسام ولا امرا مباينا لها وهو المادة ثم ان كانت المادة حادثة

فننقل الكلام الى مادة اخرى ويلزم التسلسل والا لزم قدم المادة ويلزم من قدم المادة قدم الصورة فيلزم قدم الجسم على تقدير حدوثه

تقرير الجواب انا بينا ان المادة منفية وان الحادث لا يستدعي مادة وقد عرفت ما فيه سوالا وجوابا. تقرير الدليل الرابع قبل كل حادث حادث

لا الى اول وهذا ينافي القول بحدوث العالم وانما قلنا ان قبل كل حادث حادثا لا الى اول لان الزمان لا يقبل العدم الزماني لان كل حادث

فعدمه سابق على وجوده ومفهوم ذلك السبق امر مغاير للعدم لان العدم قد يكون قبل وقد يكون بعد والقبل لا يكون بعد فتلك القبلية

صفة ثبوتية فقبل اول الحوادث حادث آخر والكلام فيه كما في الاول فقبل كل حادث حادث لا الى اول تقرير الجواب ان القبلية لا تستدعي

الزمان وقد مر تحقيقه وقد عرفت ما فيه سوالا وجوابا. واعلم ان كل حادث له علل اربع الفاعل والغاية والمادة والصورة وهذه

الدلايل الاربع ماخوذة من هذه الاربع الاول من العلة الفاعلية والثاني من العلة الغائية والثالث من العلة المادية والرابع من الصورية

قال الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه واحلة وهي مدخولة كقولهم الواحد لا يصدر عنه

امران ولا سبق شروط بالاحق في تاثيره او وجوده والا استغنى عنه لتاثير عنه لان المؤثر مختار اقول لما فرغ من مباحث

الاجسام شرع في البحث عن الجواهر المجردة اعني العقول والنفوس اما العقل وهو الجوهر المجرد الذي لا يتعلق بالاجسام تعلق

التدبير والتصرف فقد انكره المتكلمون وقالوا لو وجد جوهر مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني لشارك الباري تعالى في هذا الحكم فيلزم ان

يكون ذات الباري مركبا من الامر المشترك وما به امتاز عنه وهو محال والجواب عنه ان المشاركة في العوارض كما في السلب لا تقتضي

التركيب في الذات والى هذا اشار بقوله اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه ثم قال المص وادلة وجوده اي ادلة وجود العقل مدخولة

اي ضعيفة مزيفة منها ان الله تعالى واحد من جميع الوجوه فالصادر عنه اولا لا يكون الا واحدا بسيطا ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد

الصادر عنه اولا جسما والا لصدر عنه امران لان الجسم مركب من الهيولى والصورة وليس واحد منهما علة للاخرى ولا واحد منهما

مطلقة للاخرى والا يلزم تقدم احدهما على الاخرى بالتشخص وليس كذلك بل يحتاجان معا الى علة توجد كل واحد منهما فلو كان الجسم

هو المعلول الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي امران وقد عرفت بطلان ذلك ولا يجوز ان يكون صورة او نفسا لان كل واحد

منهما مشروط بالمادة في فاعليتها اما الصورة فلان فاعليتها موقوفة على تشخصها وتشخصها موقوف على المادة واما النفس فلان

فعلها يتوقف على الآلة المحتاجة الى المادة فلو كان المعلول الاول هو الصورة او النفس لكانت سابقة في تاثيرها على المادة

ضرورة كون المادة متاخرة عنها لانها معلولة لها ولا يجوز ان يكون سابقة في تاثيرها على المادة اذ لا سبق لمشروط

في تاثيره بما فرض لاحقا على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط باللاحق في تاثيره اي لا سبق لمشروط هو الصورة

او النفس في تاثيره بما فرض لاحقا اعني المادة ولا يجوز ان يكون عرضا والا يلزم ان يكون العرض موجودا قبل الجوهر لان المعلول

الاول سابق على غيره ويمتنع ان يسبق العرض على الجوهر لان الجوهر شرط في وجود العرض والى هذا اشار بقوله او وجوده اي لا سبق لمشروط

هو العرض في وجوده بما فرض لاحقا اعني الجوهر ولا يجوز ان يكون المعلول الاول المادة لان المادة لو كانت هي المعلول لكان لها صلاحية

التأثير لان المعلول الاول موثر فيما بعده لكن المادة انتفت عنها صلاحية التأثير لان المادة هي القابلة فقط وما هو قابل فقط لا يصلح للتأثير لان نسبة القبول الامكان الخاص ونسبة الفعل الوجوب ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالقياس الى واحد آخر له نسبة الوجوب ونسبة الامكان والى هذا اشار بقوله واما انتفت صلاحية التأثير عنه اي لا سبق لما انتفت صلاحية التأثير عنه لان ما انتفت عنه صلاحية التأثير لو كان سابقا يلزم ان يكون موثرا بالنسبة الى ما بعده ويمتنع ان يكون ما انتفت عنه صلاحية التأثير فاعلا وايضا لو كان الهيولى هي المعلول الاول لكانت متقدمة بالوجود على الصورة وهو ممتنع فتعين ان يكون المعلول الاول هو العقل لان المعلول الاول لا بد وان يكون ممكنا والممكن اما عرض او جسم والجواهر منحصرة في الخمسة وقد تبين امتناع ان يكون المعلول الاول عرضا او واحدا من الجواهر الاربعة التي هي غير العقل فتعين ان يكون المعلول الاول هو العقل هذا تقرير الدليل وانما بيان ضعفه فلان الله كما ستعلم مختار والمختار يجوز ان يتعدد آثاره وانما له هذا بعد تسليم الاصول التي بنوا عليها هذا الدليل ولقائل ان يقول على تقدير كونه موجبا لا نسلم انه واحد من جميع الجهات فان الوجود المطلق مقول بالتشكيك وحينئذ يكون الواجب في حينئذ الوجود المطلق للعارض له ويجوز ان يصدر عنه اثنان والوجود المطلق وان كان عرضيا عقليا يجوز ان يكون حينئذ للصادر كما زعموا في المعلول الاول قال وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل لطلب الحاصل فعلا وقوة توجب الانقطاع وغير الممكن ترجح لتوقفه على ما هو وكم ما اوجب انقطاعه وفيه حصر اقسام الطلب مع المنازعة في امتناع طلب الكل اقول هذا دليل آخر على اثبات العقول مع ما يرد عليه ولما كان هذا الدليل متوقفا على مقدمات لم تتبين في المتن احتجنا الى ان نورد شيئا يشتمل على جميع مقدماته بالفعل بحيث لم يبق اشتباه فنقول الدليل ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التي تفرض اولى بما هو عليه في الوضع والمحاذاة من بعض بحسب طبايعها لان الطبايع التي للاجزاء المفروضة متحدة فلا يقتضي امورا مختلفة فلا يكون شيء في الوضع والمحاذاة لشيء من طبايع الاجزاء المفروضة واجبا فالنقلة عنها جايزة وتلك النقلة لا تتصور الا بالميل لان الحركة بدون الميل محال لما ستعرف فيجوز ان يكون في طباعها ميل ولما لم يمكن ميلها الا الى الحركة المستديرة لم يكن في طباعها الا الميل المستدير فوجب ان يكون في الاجرام السماوية مبدأ ميل مستدير ووجود مبدأ الميل المستدير في الجرم البسيط دل على انه يمتنع ان يصدر عنه عايق عن ذلك الميل بحسب الطبع والعايق الخارجي ايضا ممتنع لو لا عايق من الحركة المستديرة خارج الاذو ميل مستقيم او مركب ممتنع وهو معدوم عند الاجرام السماوية ووجود مبدأ الميل وعدم العايق يدل على وجود الميل بالفعل فيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهي متحركة بالاستدارة والحركة المستديرة للاجرام السماوية ارادية لان الحركات لا تخرج عن ان تكون طبيعية او ارادية وذلك لان مبدأها اما خارج عن المتحرك فيكون قسرية او غير خارج وحينئذ اما ان يكون بدون شعور فيكون طبيعية او مع شعور فيكون ارادية ولا يجوز ان يكون حركة الاستدارة مع شعور للاجرام السماوية قسرية لان مبدأ القسر طبيعي ولا يجوز ان يكون طبيعية لان كل ما يتوجه اليه بالحركة المستديرة يكون تركا للتوجه اليه هو المتوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم ان يكون لحركة واحدة ميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا لحركته وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له هارب

عنه بالطبع ومن البين ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المتروك عنه بالطبع مطلوبا بالطبع لا يقال لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة دايما مطلوبة بالطبع غير هارب منها لانا نقول الحركة ليست من الكمالات الذاتية بل انما تطلب لغيرها فان المتحرك الذي هو فاقد الذات لا يقتضي لذاته ما لا قرار له لذاته لان مقتضى الشيء لذاته يدوم بدوام وما لا قرار له لذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالمتحرك القار انما يقتضي الحركة لا لذاتها بل لشيء آخر يحصل بها ويكون مما يقتضيه لذاته ذلك المتحرك وذلك الشيء لا الحركة فالحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وايضا فان الحركة لذاتها تقتضي التأدي الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير فتعين ان يكون ارادية فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية توجب ارادة للمتحرك وارادة المتحرك تستلزم التشبه بالكامل اي التشبه بالذات التي كمالاتها حاصلة بالفعل وذلك لان الارادة تقتضي ان يكون للمريد المتحرك غرض من التحرك وذلك الغرض اما حسي او عقلي وذلك لان ذلك الشيء اما ان يكون تصوره مانعا من وقوع التحرك اولا والاول هو الحسي والثاني هو العقلي فان كان حسيا يكون الحركة صادرة عن تصور حسي والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملايم او دفع منافر فالذي يجذب الملايم هو الداعي الشهواني والذي يدفع المنافر هو الداعي الغضبي والاغراض الحسية لا تخرج عن هذين الاثنين ولا يجوز ان يكون الداعي شهوانيا او غضبيا لان الشهوة والغضب مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملايمة الى حال غير ملايمة وبالعكس والاجرام السماوية لا تخرق ولا تتكون ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تستحيل لما عرفت فلا تتغير الاجرام السماوية من حال ملايمة الى حال غير ملايمة لها فلا يكون لها شهوة ولا غضب ولا يكون حركاتها لداع شهواني او غضبي فلا يكون غرضها امرا حسيا فتعين ان يكون غرضها امرا عقليا وذلك الامر العقلي اما ان يكون حصوله بالحركة او يمتنع والثاني باطل لان الارادة المنبعثة عن تصور عقلي لذات عاقلة مجردة عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شيء محال واما قلنا التصور العقلي لذات عاقلة مجردة عن الغواشي الغريبة لما ستعرف ان التصور العقلي لا يمكن لغيرها فلا بد وان يكون امرا يمكن حصوله بالحركة وذلك الغرض الممكن الحصول اما ان يكون حصوله مظنونا او محققا والاول باطل لان الحركات ولجميع الدوام فيبنى على امر واجب الدوام والمظنون لا يجب دوامه فتعين ان يكون حصوله محققا وحينئذ اما ان يكون عايدا الى الفلك اي الجسم العنصري او الى نفسها او الى امر على منها والاول والثالث محالان والا يلزم استكمال الكامل بالناقص فتعين ان يكون الغرض عايدا الى نفسها وحينئذ يكون ذلك الغرض اما ذاتا او صفة وعلى التقديرين اما ان ينال او لا فان لم ينل فاما ان ينال ما يشبهه اولا فان كان الاول والثالث لزم انقطاع الحركة وذلك لانه اذا حصل لم يبق طلبه فيجب انقطاعها واذا لم ينل ولا ما يشبهه لبقي بالقوة ابدا فيجب ان ينقطع الحركة لانه لا يكون محقق الحصول وقد عرفت ان دوام الحركات لا يبتني على ما لا يتحقق دوامه فتعين ان يكون الغرض هو ان ينال شبيه ذات او صفة وينال الشبه اما دفعة او على التعاقب والاول باطل والا لوجب انقطاعها فتعين الثاني ولا يجوز ان يكون ذلك المتشبه به واجبا والا لكان التشبه به في جميع السماويات واحدا وليس كذلك ولا يجوز ان يكون عنصريا

او عرضنا له والا يلزم تركيز الكامل مستكملا بالناقص ولا ان يكون جرما سماويا ونفسا سماوية والا لكانت حركة المنفية
وللمشبه به متفقة في النهج والسرعة والبطوء وليس كذلك واذا ثبت انه لا يكون جرما سماويا ولا نفسا سماوية ظهر انه ليس بعرض
فيهما فتعين ان يكون المشبه به هو العقل ولا يجوز ان يكون عقلا واحدا والا لاتفقت الحركات في منهاجها وكيفياتها وليس كذلك
فتعين ان يكون المشبه به عقلا متكثرة هذا تقرير الدليل واما تقرير ضعفه فلانه موقوف على دوام الحركة وقد عرفت ان الحركة
لها بداية فلا يكون دايمة واليه اشار بقوله لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه حيث ثبت انها حادثة وايضا مبني على حصر الطلب
في الاقسام التي ذكرت وحصرها ممنوع وايضا يمكن ان ينازع في امتناع طلب الخ فان لقايل ان يقول لم لا يجوز ان تحرك الاجرام
السماوية لغرض ممتنع الحصول وما ذكرتم في بيان امتناع طلب الخ ضعيف هذا بعد تسليم المقدمات التي يتوقف عليها هذا الدليل
من امتناع حركاتها في الاستقامة ووجوب الميل المستدير في طباعها وبين كون الحركة غير مطلوبة بالذات وكل واحدة من مقدمات
الدليل يمكن ان ينازع فيها قال ودفع توهم لا علية بين المتضايفين والا الامكان الممتنع او تعلل الاقوى بالاضعف منع الامتناع الثاني
اقول هذا اشارة الى حيلة آخر في اثبات العقول مع الجواب عنه تقرير الدليل انه لا علية بين المتضايفين اي الحاوي والمحوي لا كون
الحاوي علة للمحوي ولا المحوي علة للحاوي اما بيان ان الحاوي لا يكون علة للمحوي فلانه لو كان الحاوي علة للمحوي يلزم ان يكون الممتنع
بالذات ممكنا بالذات والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة ان الحاوي لو كان علة للمحوي لكان متقدما بالوجود والوجوب على وجود المحوي
ووجوبه لان العلة متقدمة بالوجود والوجوب على وجود المعلول ووجوبه فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان نفسه المحوي المعلول امكان
وجود لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول لا الوجود والوجوب فبعد وجود الحاوي ووجوبه فلابد ان يكون
عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوب الحاوي لان
عدم الخلاء داخل الحاوي امر تارة اعتبار واعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه لكن قد بينا ان الملاء المحوي لا يكون
واجبا مع وجوب الحاوي فيلزم ان يكون عدم الخلاء داخل الحاوي ايضا غير واجب مع وجوب الحاوي فيكون ممكنا مع وجوب الحاوي
وقد بينا ان الخلاء ممتنع لذاته فثبت ان الحاوي ليس بعلة للمحوي واما ان المحوي ليس بعلة للحاوي فلانه لو كان المحوي علة للحاوي
يلزم ان يكون الاقوى والاعظم معللا بالاضعف والاصغر فان الحاوي اقوى واعظم من المحوي والوهم لا يذهب الى تعليل الاقوى بالاضعف
ولا يمكن ان يكون الجسم مطلقا علة لجسم آخر وذلك لان الجسم يفعل بصورته لانه انما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فانما لا يكون
موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يكون موجودا بالفعل الا بصورته لان المادة انما يكون الجسم موجودا بها بالقوة والفعل
الصادر عن صورة الجسم انما يصدر عنها بمشاركة الوضع لان الصورة انما تتقوم بمادتها فلذلك ما يصدر عنها بحد قواها بواسطة
تلك المادة فتكون بمشاركة الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها وكان له وضع خاص بالنسبة
اليها وكذلك الشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها فاذا الجسم انما يفعل بصورته بمشاركة الوضع ولا يمكن بمشاركة الوضع
لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع فالجسم انما يكون فاعلا لما له وضع بالقياس اليه وما يكون

يكون علة لجسم لا بد وان يكون علة لجزئيه اعني المادة والصورة فلو كان الجسم علة للجسم يلزم ان يكون اولا علة لجزئيه لكن
لا وضع لجزئي الجسم بالنسبة الى جزء آخر حتى يوجد اولا لان قبل الايجاد لا يكون لجزئيه وضع فضلا عن ان يكون لهما وضع فاذا الجسم
لا يكون علة لجسم آخر وبهذا يعرف ان الصورة والنفس والاعراض القائمة بهما لا يكون علة لجسم آخر وكذلك الهيولى لا يكون علة له
وكذلك الواجب لذاته فتعين ان يكون علة الجسم هو العقل هذا تقرير الدليل واما تقرير الجواب فبان يقال لا نم ان الخلاء ممتنع لذاته
لانه لو كان الخلاء ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن لا يكون عدمه واجبا لذاته لان كون عدمه واجبا لذاته ينافي كون ما معه
اعني وجود المحوي واجبا بغيره ولقايل ان يقول ان اردتم بقولكم ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني المحوي
واجبا بغيره انه ينافي كونه واجبا بغيره الذي هو الحاوي فمسلم لكن لا يلزم من هذا انتفاء الاول من المتنافيين لجواز ان
يكون صدق التنافي بانتفاء الثاني من المتنافيين وهو ان يكون المحوي واجبا بغيره الذي هو الحاوي وانتفاء هذا لا يوجب
ان لا يكون المحوي واجبا بغيره لجواز ان يكون انتفاء هذا بانتفاء وجوبه بالحاوي لا بانتفاء وجوبه بالغير فان نفي الاخص لا يستلزم
نفي الاعم وان اردتم بقولكم ان عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني المحوي واجبا بغيره انه ينافي كونه واجبا بغيره مطلقا
فلا نم المنافاة بينهما فان وجوب المحوي بغير الحاوي لا يستلزم امكان الخلاء اذا لم يكن الحاوي علة للمحوي فان الخلاء لا يفرض بارتفاع
المحوي مطلقا بل انما يفرض بارتفاع المحوي حيث هو محوي ملأ بان يفرض محيط لا حشو له لتنفرض الابعاد التي هي الخلاء
فان العدم المحض ليس بخلاء واذا لم يكن امكان الخلاء لازما لوجوب المحوي بالغير لم يكن امتناعه بالذات منافيا لوجوبه بالغير فيلزم
الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان الخلاء ذاتا تقتضي امتناعه بل معناه ان تصوره انما يقتضي امتناعه ولا يتصور الخلاء الا بان
يفرض محيط لا حشو له لتنفرض الابعاد فيتصور منه الخلاء قال وله النفس وهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة وهي
مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور ولما نفيناه الاقتضاء ولبطلان احدهما مع ثبوت الآخر ولما نوع الغفلة عنه والمشاركة به
والتبدل فيه اقول لما فرغ من مباحث العقل شرع في مباحث النفس وهي احد الانواع الخمسة التي للجوهر وهي التي تحت الجسم فعرفها
اولا بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والكمال هو ما يتم النوع به وهو اول وثان فالكمال الاول هو الذي يصير النوع به
بالفعل كالصورة النوعية الحاصلة للحديد حتى صار بها نوعا بالفعل وهو السيف والكمال الثاني ما يتبع النوع من عوارضه كالقطع
للسيف والروية والاحساس والحركة للانسان فان هذه كمالات للنوع لكن ليست اولية لانه ليس يحتاج في ان يصير نوعا بالفعل
الى حصول هذه الاشياء له بالفعل اذا عرفت هذا فقول النفس كمال اول احترز به عن الكمالات الثانية والكمال لا بد وان يكون كمالا
بالنسبة الى شيء فالنفس هي كمال الجسم والجسم المأخوذ في تعريفها هو بالمعنى الجنسي لا المادي لان الكمال انما يكون كمالا بالنسبة الى ما يكون
ناقصا دونه والطبيعة الجنسية هي التي تكون ناقصة محتاجة الى ما يحصلها ويتمها وقوله طبيعي احتراز عن الكمال الاول للجسم
الصناعي كالسرير فانه لا يكون نفسا وقوله آلي اي يصدر عنه كمالاته الثانية بالآلات تخرج بها احترازا عن صور البسائط والمعادن
فانها وان كانت كمالات اولى لاجسام طبيعية لكن ليست بآلية وقوله ذي حيوة بالقوة اي يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الحي

الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق واعلم ان هذا التعريف يتناول النفوس الارضية اعني النباتية
والحيوانية والانسانية والنفوس الفلكية على رأي من يرى ان الفلك بفعل بالآلات وهو من قال ان كل فلك يشتمل على عدة كرات ثم فعله الجهو لكل
الكرات وهي كالآلات لنفس ذلك الفلك وانما لم يكن لكل كرة منها نفس مفردة بل النفس لا يكون الا للفلك المشتمل على تلك الكرات وعلى رأي من
يرى ان كل كرة لها نفس مفردة لا يكون هذا التعريف شاملا للنفوس الفلكية واطلاق النفس على الارضية والفلكية باشتراك اللفظ
وما عرف النفس اراد ان يبين ان النفس الانسانية مغايرة للمزاج والبدن واجزائه فاثبت اولا مغايرتها للمزاج باربعة وجوه
الاول ان النفس الناطقة شرط لحصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الاجتماع والتأليف
النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام والتأليف الموقوف على النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على حصول النفس فلو لم
يكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور لانه ح يلزم توقف النفس على حصول الالتيام بين الاضداد المتنازعة الى الانفكاك المتوقف على
النفس لكن الدور مستحيل فيكون النفس مغايرة للمزاج والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور قيل
ان المركبات تستعد لكمالاتها الاول من مبدائها بحسب امزجتها المختلفة فيلزم ان يكون الامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاول
فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور اجيب بان علة الالتيام بين اجزاء المني هي نفس الابوين
وعلة الالتيام بين الاشياء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر هو نفس المولود فالمزاج الذي هو شرط في حصول الكمال
الاول في المبدأ هو المزاج الواقع بين اجزاء المني التي تكون نفس الابوين جامعها والمزاج الذي تكون النفس شرطا في حصوله
هو المزاج الواقع في المراتب الواقع بعد مرتبة المني بسبب انضمام اجزاء اخر اليها فلا يلزم الدور ثم ذكر الوجه الثاني ان النفس مغايرة
للمزاج لانها تمانعان في الاقتضاء فان كثيرا ما يريد الحركة النفس الى جهة والمزاج يمانعها بان يقتضي السكون كما في المشي على الارض او يقتضي
الحركة الى جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين فيكون النفس مغايرة للمزاج ثم ذكر
الوجه الثالث ان المزاج مغاير للنفس لان النفس باقية عند بطلان المزاج لانه اذا ورد كيفية مضادة للكيفية المزاجية يبطل الكيفية
المزاجية ويكون النفس مدركة لها فيكون باقية عند ورود تلك الكيفية فالذي يبطل مغاير لما لا يبطل فان قيل لم لا يجوز ان يكون
المدرك الباقي هو المزاج المتجدد عند لقاء الضد اجيب بان المزاج المتجدد لا يكون مدركا لان المدرك لا بد وان ينفعل عن المدرك والمزاج الذي
يشابه الكيفية المتضادة للمزاج الاول فلا ينفعل عنه فلا يكون مدركا له فقوله ولما نعة وقوله ولبطلانه معطوفان على قوله لاستحالة الدور
ولما بين مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه وان يبين مغايرتها للجسمية لان الاول فلان الانسان لا يغفل عن ذاته
حتى لو كان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وتغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى فكل من فرادته
اعني نفسه الناطقة غير هذه الاشياء واما الثاني فلان الانسان يشارك غيره في الجسمية فيخالفه في نفسه الناطقة فما به المغايرة
مغاير لما به الاشتراك فالنفس غير الجسمية ولما بين ان النفس غير الجسمية ذكر دليلا يدل على مغايرتها للمزاج والبدن واعضائه
واجزائه والجسمية تعريرح ان هذه الامور تتبدل في الانسان دائما والنفس باقية على حالها فالانسان يشعر بذاته شعورا مستمرا

مستمرا وهذا الذي يتحقق انه هو الذي كان منذ ستين سنة او اكثر والمتبدل غير الباقي عند تبدل فالنفس غير هذه الاشياء
وانه جوهر مجرد لتجرد عارضها وعدم انقسامها وقوتها على ما يعجز المقارنات عنه ولحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلا فقطعا
ولاستلزام استغنا العارض استغناء الموصوف ولانتفاء التبعية ولحصول الضد اقول لما بين مغايرة النفس للمزاج والبدن
واجزائه والجسمية اراد ان يبين تجردها اي كونها ليست بجسم ولا جسماني واحتج على تجردها بسبعة وجوه الاول ان عارض
النفس الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة اي ليست بجسم ولا جسماني فيلزم ان يكون النفس الناطقة التي هي موضوعها
لها مجردة اما بيان الاول فلان الصور العقلية مشتركة بين كثيرين يكون مجردا اما الصغرى فظ واما الكبرى فلانه لو لم يكن مجردا
لكان مخصوصا بعوارض مادية من مقدار معين واين معين ووضع معين وكيف معين وغير ذلك فلا يكون مطابقا لما ليس له ذلك
فلا يكون مشتركا بين كثيرين هف واما بيان الثاني فلان النفس الناطقة التي هي موضوعة للصورة العقلية لو لم يكن مجردة لكانت
الصورة العقلية الحالة فيها غير مجردة لان اختصاص المحل بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص الحال
فيه به ٢ ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من الماديات بغير منقسم فالنفس الناطقة لا يكون مادية اما الصغرى فلان في
المعقولات تعالى غير منقسمة لا للحال والا لكان الكل من معقولات غير متناهية بالفعل ضرورة حصول المقومات عند حصول ما يتقوم
بها بالفعل وهو محتج ويمنع لزوم الح فالمط حاصل لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية لا بد فيها من واحد بالفعل لان
الكثرة لا بد فيها من الآحاد فاذن لا بد في المعقولات من واحد بالفعل فاذا عقل الواحد من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث هو
فمحله الذي هو عاقل له اعني النفس الناطقة لا ينقسم والا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم لان انقسام المحل يوجب انقسام
الحال فثبت ان النفس الناطقة غير منقسمة واما الكبرى فلان كل مادي منقسم لما عرفت من انقسام الجسم وما يقارنه فيل عليه
لا نسلم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فان الخط منقسم والنقطة الحالة فيه غير منقسم وايضا لا نسلم ان كل مادي منقسم فان النقطة
مادية غير منقسمة والجواب عن الاول ان انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال اذا كان الحلول فيه من حيث هو كذلك المحل لا من حيث
لحوق طبيعة اخرى واما اذا كان لحوق الحال فيه من حيث لحوق طبيعة اخرى كان انقسام المحل لا يوجب انقسام الحال والصورة
العقلية انما تحل العاقل من حيث هو كذلك العاقل لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فيلزم من انقسام انقسام الحال فيه واما النقطة
فانما تحل في الخط لا من حيث هو خط بل من حيث هو متناه فلا يوجب انقسام الخط انقسام النقطة لان حلول النقطة فيه من حيث التناهي
لا من حيث الذات والجواب عن الثاني ان المراد من قولنا لا شيء من الماديات بغير منقسمة انه لا شيء من الجوهر المادي بغير منقسم
فكانه بنى هذا الدليل على تسليم جوهرية النفس لان جوهرية تعرف بما سبق بالتحدس ٣ ان النفس الناطقة تقوى على ما يعجز
عنه المقارنات اعني القوى المقارنة للمادة فلا يكون النفس الناطقة مقارنة للمادة بيان ذلك ان النفس الناطقة تقوى على ادراك
ذاتها وادراك ادراكاتها والقوى المقارنة للمادة لا تدرك ذاتها ولا ادراكاتها وايضا القوى المقارنة للمادة لا ينطبع
فيها الكليات والنفس الناطقة ينطبع فيها الكليات ٤ ان النفس الناطقة غير حالة في جسم مثل قلب او دماغ او نحوهما

لان حصول علم النفس الناطقة بالنسبة الى ما يفرض محلا لها منقطع اي لان حصول العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يفرض محلا
لها منقطع اي في وقت دون وقت لا دائما والحاصل ان النفس الناطقة تعقلها لكل عضو في اعضائها منقطع اي حاصل في وقت
دون وقت فلو كانت حالة في عضو من الاعضاء لكانت دائمة التعقل له او غير متعقلة له اصلا وذلك لان تعقلها لذلك العضو انما يكون
بمقارنة صورته لها الخ لانه ان يكون الصورة الحاصلة لذلك العضو كافية في تعقلها له او لم يكن كافية فان كان الاول يلزم
يلزم ان يتعقله دائما لان صورة ذلك العضو دائما مقارنة لها والفرض انها كافية في تعقلها له وان كان الثاني فلا يتعقله البتة لانه
اذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية في تعقلها له كان تعقلها بحصول صورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو لكن حصول صورة
اخرى مماثلة لها محال لانه لو حصل لها صورة اخرى مماثلة لصورة العضو لكان تلك الصورة مقارنة لمحل النفس الناطقة لان مقارن المحل
مقارن للحال لكن يمتنع ان يقارن المحل صورة اخرى مماثلة لصورته والا يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع وفيه اعتراض
بان هذا انما يلزم انه اذا لم يكن صورة العضو كافية في التعقل يلزم ان يكون التعقل بحصول صورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو
وانما يلزم ذلك ان لو كانت الصورة المعقولة للشيء مساوية له في تمام الماهية وهو ممنوع فان الصورة المعقولة للسماء ليست مساوية
للسماء في تمام الماهية ولو جاز ذلك لجاز ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض اتم واكثر
من المناسبة بين المعقول من السماء وبين السماء الموجودة لان السواد والبياض مشتركان في كونهما عرضين حالين في المحل محسوسين والصورة
العقلية من السماء عرض غير محسوس حال في محل غير محسوس والسماء الموجودة جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض
وايضا لا نم ان العاقلة اذا كانت متعلقة بمحلها بصورة مساوية له يلزم اجتماع صورتين متماثلتين في محل واحد وذلك لان احدهما
حالة في العاقلة والاخرى في محلها وايضا يلزم بعين هذا الدليل ان لا يكون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عالمة بشيء منها
في وقت من الاوقات والجواب عن الاول ان ماهية الشيء عبارة عما حصل في العقل مع قطع النظر عن لواحقه الخارجية عنه فلا شك
ان الصورة المعقولة للشيء مساوية لماهية الشيء بل عينها وقول المستشكل الصورة المعقولة من السماء ليست مساوية للسماء الموجودة
في تمام الماهية قلنا ان المعقول من السماء ليس الا نفس ماهية السماء واما السواد والبياض فغير متساويين في تمام المعقولية لان كل
واحد منهما يمتاز عن الآخر بفصل مقوم لحقيقته بعد اشتراكهما في مطلق اللون فلا يكونان متساويين في تمام الماهية بخلاف الصورة المعقولة
من السماء والسماء الموجودة في الخارج فانهما متساويان في تمام الماهية وان اختلفا في العوارض واختلاف العوارض لا ينافي المساواة
في تمام الماهية بخلاف اختلاف الفصول والجواب عن الثاني ان الصورة الحالة في العاقلة لا بد وان يكون حالة في محلها اذا كانت
العاقلة جسمانية وذلك لانه اذا كانت العاقلة جسمانية كانت ذات فعل بمشاركة المحل لان كل فاعل جسماني انما يكون فاعلا
بمشاركة الجسم فلو لم تحل الصورة الحالة في العاقلة في محلها لما كان فعلها بمشاركة الجسم فلا يكون جسمانية هف فان قيل
الفرق بين الصورتين باق لان احدهما حالة في المحل فقط والاخرى حالة فيه وفي العاقلة ايضا اجيب بان هذا النوع
من الحلول افتراق ما وافتراق الشيء باحد الشيئين المتقارنين دون الآخر غير معقول ومع ذلك فالمحذور باق بحاله في تكرر

يكون الصورتان المجردتان في تمام الماهية حالتين في محل واحد والجواب عن الثالث ان اضافات النفس ولوازمها
تنقسم الى قسمين قسم يلزمها لذاتها من غير حاجة الى شيء مغاير لها لكونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها بالقياس الى شيء مغاير
لها لكونها مدركة مجردة من المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست
مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة لفقدان الشرط عند عدم المقايسة ثم تقرير الوجه الخامس ان عارض النفس الناطقة مستغن عن المادة
واستغناء العارض عن المادة يوجب استغناء المعروض عنها اما الاول فلان عارض النفس الناطقة الصورة العقلية والصورة
العقلية مستغنية عن المادة والا لكانت مخصوصة بمقدار واين ووضع ولم يكن كذلك واما الثاني فلانه لو لم يستغن المعروض
عن المادة مع استغناء العارض عنها يلزم ان يكون عارضه ايضا غير مستغن عنها لان احتياج المعروض الى الشيء يستدعي احتياج
عارضه اليه ثم تقرير الوجه السادس ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوى المنطبعة في الجسم تابعة للجسم في الضعف والكلال
وذلك لان القوى المنطبعة في الجسم انما تفعل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوى كلال لان
اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط واعتبر قوى الحس والحركة والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال فقد اذ تقوى بعد ما
صار الجسم ضعيفا فلا يكون النفس الناطقة قوة منطبعة في جسم ثم تقرير الوجه السابع ان النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم
لان القوى المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال وتكررها وخصوصا الافاعيل القوية الشاقة وذلك لان
افاعيلها لا تصدر عنها الا عند انفعال موضوعات تلك القوى كتأثر محل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال
انما يكون بقاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه انما يكون بمقتضى طبائع
العناصر التي هي موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبائع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتقاوم
والتنازع يقتضي الوهن فيهما جميعا ولذلك لا نشعر بالرائحة الضعيفة عقيب القوية فتبين ان القوى المنطبعة في الاجسام
يكلها تكرر الافاعيل ويحصل للنفس الناطقة ضد ذلك اي النفس الناطقة لا يكلها تكرر الافاعيل فالنفس الناطقة غير منطبعة في الجسم
واعلم ان هذه الوجوه السبعة مقنعة للمسترشدين وان لم يكن مسكتة للجاحدين والاقناعيات الجلية تكون هكذا وفائدة ايرادها
وعدم الاكتفاء ببعضها ان بعض النفوس يطمئن قلبه الى بعض منها ولا يطمئن الى غيرها وبعضها بخلافه لتفاوت الاستعدادات
لقبول اليقينيات فيورد الجميع ليعم النفع بها وايضا ربما تتلقى النفس لقبول النتيجة من دليل دليل وتتلقى له من مجموعها
فيورد الجميع لهذا واكرو دخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها اقول ذهب ارسطو واتباعه
ان النفوس البشرية متحدة بالنوع ومذهب طائفة من المتقدمين انها مختلفة بالماهية واختار المصنف الاول واحتج عليه بان النفوس
البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي ان حدا واحدا يشملها وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة يمتنع ان يجمعها
حد واحد قيل فيه نظر لان الحد انما يكون بالنسبة الى الحقيقة الكلية لا بالنسبة الى الجزئيات والمعنى الكلي الذي يكون الحد بالنسبة
اليه كما يحتمل ان يكون نوعا يحتمل ان يكون جنسا ولا بد ان يقول ان الحد الواحد منطبق على تمام حقيقة النفوس وهذا كاف في معرفة

اتحادها بالنوع ولا القايلون باختلافها بالماهية فقد احتجوا بانها مختلفة في العوارض مثل الذكاء والبلادة والسخاوة والبخل
والشجاعة والجبن والعفة والفجور وليس ذلك الاختلاف بسبب اختلاف المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة
وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض قد يبقى على حالها وايضا قد
يتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله ولا من الاسباب الخارجية لانها قد تكون بحيث تقتضي خلقا وللحاصل ضده فعلم ان هذه
الامور من لوازم النفوس واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فقوله واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها اشارة
الى رد هذا الدليل وتقريره ان اختلاف هذه العوارض لا يقتضي اختلاف النفوس بالماهيات لان الملزومات وان اختلفت
بسبب اختلاف اللوازم لكن الملزومات ليست هي النفوس بل النفس والعوارض المختلفة ومجموع النفس مع العوارض لو كانت
مختلفة لا يقتضي ان يكون كل جزء مختلفا ايضا حتى يلزم منه ان يكون النفوس مختلفة فانه يجوز ان يكون اختلاف المجموع بحسب
اختلاف الجزء الآخر اعني العوارض قال وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين او
بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع اقول ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب افلاطون ومن
قبله الى انها قديمة واختار المص الاول ولهذا قال وهو ظاهر على قولنا اي حدوث النفس ظاهر على قول المليين لان العالم حادث عندهم
والنفس من جملة العالم والثاني قول الخصم اي ارسطو واتباعه فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلثة وهي اجتماع الضدين
او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة ان النفس لو كانت ازلية لكانت اما واحدة او كثيرة فان
كانت واحدة فعند التعلق بالابدان ان بقيت واحدة لزم ان يكون بعينها نفس زيد نفس عمرو ونفس من اتصف بالجبن والبخل
بعينها نفس من اتصف بالاسراف والتهور فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول وان تكثرت فقد انقسمت والحال انها قبل التعلق
كانت واحدة ولم يكن الكثرة حاصلة فح يلزم بطلان النفس وحدوث نفسين اخريين فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى
وهو الامر الثاني وان كانت كثيرة فلا يكون متحدة بالنوع لانها لو كانت متحدة بالنوع امتنع تعلقها بالامور المختلفة كالمواد وامتنع تعلق
الامور المختلفة بها ... في ذواتها من غير اولوية وتمتنع في البعض دون البعض لكن لا يمتنع تعلقها بالامور المختلفة فلا
يكون متحدة بالنوع فيلزم ثبوت ما يمتنع اي ثبوت اختلافها بالماهية الذي يمتنع وهو الامر الثالث قال وهي مع البدن على التساوي
اقول اي النفس مع البدن على التساوي اي لا يكون لبدن واحد الا نفس واحدة ولا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد وهذا
حكم ضروري فان كل احد يجد ذاته شيئا واحدا لا شيئين فلو كان لبدن نفسان لكانت تلك الذات اثنين وهو محال ولو كانت
نفس واحدة تتعلق بما فوق بدن واحد لزم ان يكون معلوم احدهما معلوم الآخر ولزم ايضا ان يتصف كل منهما بما اتصف به الآخر
وبطلان ذلك معلوم بالضرورة قال ولا تفنى بفنائه اقول اي لا تفنى النفس الناطقة بفناء البدن لان النفس مجردة في ذاتها وكانها
غير منطبعة في جسم تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت
لا تضر جوهرها ... بل هو باق بما هي مستفيدة الوجود منه ولانها غير قابلة للفناء ولانها لو كانت قابلة للفناء لكانت

كانت قبل الفناء باقية بالفعل وفاسدة بالقوة ولا شك ان فعل البقاء غير قوة الفساد وان لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن
الفساد باقيا ولا يجوز ان يكون محل قوة الفساد هو محل البقاء بالفعل بعينه لان محل قوة الفساد هو القابل للفساد وقبولا يكون بعينه
موصوفا بالفساد والباقي بالفعل لا يبقى عند الفساد فلا يكون بعينه موصوفا بالفساد فيكون محل البقاء بالفعل غير محل الفساد
بالقوة فاذا فيها امران مختلفان فيلزم تركبها من امرين احدهما محل الفساد بالقوة والآخر الباقي بالفعل وكل منهما جزء من جوهر
كون جزء الجوهر جوهرا فيلزم تركبها من الهيولى والصورة فلا يكون النفس مجردة هف واعترض عليه بان قوة الفساد هي امكان العدم
وامكان العدم غير ثبوتي فلا يستدعي محلا وايضا النفس حادثة فيكون مسبوقة بامكان الوجود والامكان الثابت لما لم يجب كونه
مادية فكذلك امكان الفساد وايضا لم لا يجوز ان يكون مركبة من هيولى وصورة مخالفين لهيولى الاجسام وصورها فلا يلزم ان يكون
جسما فاجاب عن الاول ان هذا الامكان هو الامكان الاستعدادي وهو عرض وجودي فيستدعي محلا ثابتا واجاب عن الثاني
ان كل واحد من الامكان السابق وامكان الفساد لا يقتضي ان يكون النفس مادية لكن البدن لما صار ... مخصوصة موهوبة قبل حدوث
النفس يكون محلا لامكان النفس ... اي الامكان الاستعدادي لحدوثها من حيث هي نفس موثرة متصرفة فيه لتصير كاملة فاذا
النفس من مبدائها بحسب هذا الاستعداد فاذا زال هذه الهيئة المخصوصة يصير البدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول اثر المدبر
فينقطع علاقتها عنه فعدم هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدبر من حيث الذات بل من حيث هو مدبر ولا يلزم من عدم المدبر من حيث
انه مدبر عدمه من حيث الذات ولا يجوز ان يكون محلا لامكان عدم المدبر من حيث الذات لان المدبر من حيث الذات جوهر مباين للبدن
ولا يجوز ان يكون الشيء محلا لامكان ما هو مباين عنه والحاصل ان البدن لما يكون محلا لامكان النفس من حيث هي مباينة ولا لامكان
عدمها بل يكون محلا لامكان حدوث النفس من حيث هي مدبرة ومتصرفة ولامكان عدمها من حيث هي كذلك لكن امكان حدوثها من حيث
هي مدبرة متصرفة يستدعي امكان وجودها من حيث الذات لانه لا يمكن حدوث النفس من حيث هي مدبرة متصرفة بدون حدوثها من
حيث الذات فالبدن صار محلا لامكان حدوثها من حيث الذات وامكان عدمها من حيث هي مدبرة متصرفة لا يستدعي امكان عدمها
من حيث الذات لان انتفاءها من حيث هي على حالة لا يقتضي انتفاءها من حيث هي هي لان انتفاء المجموع لا يقتضي انتفاء الجميع
... بخلاف تحققه فح لا يجوز ان يكون محلا لامكان العدم لا لها بالذات ولا بالعرض فهذا هو الفرق بين الامكان السابق وامكان الفساد
والجواب عن الثالث ان الهيولى التي تخالف هيولى الاجسام لا بد وان يكون باقية بعد وقوع الفناء بالفعل لما ذكرنا وح نقول
لا ان يكون ذات وضع اولا والاول تم والا يلزم ان يكون جسما وان يكون ذات وضع جزءا لها ... وكلاهما تم والثاني ... ان
يكون ذات قوام بانفرادها ام لا فان كانت ... فلذلك انها لما سبق فكانت هي النفس وقد فرضناها جزءا منها
هف وح هذا فالمطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن وان لم يكن ذا استقلال بانفرادها فلا ان يكون للبدن
تاثير في اقامتها او لا والاول تم والا لكانت محتاجة في وجودها الى البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها وقد بان بطلان ذلك والثاني
يلزم منه ان يكون باقية على بقائها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب قال ولا يصير مبدأ صورة لآخر والا لاجتمع ... من

التعادل أقول القائلون بحدوث النفس اتفقوا على بطلان التناسخ على معنى أن النفس التي صارت مبدأ لبدن مثلا لا تنتقل إلى بدن
آخر وتصير مبدأ صورة الآخر قوله وإلا أي لو صارت مبدأ لصورة آخر بطل ما أصلنا من التعادل وهو أن يكون لبدن واحد نفس
واحدة والتالي باطل لما أصلنا من التعادل لا التلازم ولأن النفس حادثة لما بينا وحدوثها من المبدأ القديم موقوف على حصول
شرطها إذ لا يمكن حدوثها في الوقت المعين أولى من حدوثها في سائر الأوقات وذلك الشرط ليس إلا حدوث البدن فإذن حدوث البدن
علة لفيضان النفس عن المبدأ القديم فالبدن الحادث الذي تعلق به نفس على سبيل التناسخ لا بد وأن يكون مستعدا لقبول
نفس أخرى ابتداء فيجتمع نفسان على بدن واحد فيلزم بطلان التعادل فإن قيل النفوس وإن سلمنا أنها متحدة بالنوع لكن مختلفة
بالهوية فلم يلزم من كون البدن المخصوص مستعدا للنفس الموصوفة بهذه الخصوصية كونه مستعدا للأخرى أجيب بأن الاختلاف
في الهوية إنما حصل من جهة البدن فإذا كان البدن مستعدا للنفس المتشخصة وللنفس الحادثة تعلقتا به معا وإن لم يكن مستعدا لهما معا
بطل التناسخ قال وتعقل بذاتها وتدرك بالآلات للامتياز بين المختلفين وضعا من غير استناد إلى الخارج أقول العقل هو إدراك الكليات
وخص المصنف الإدراك بالإدراك الجزئي الشامل للإحساس والتخيل والتوهم وإن كان عند بعض الإدراك شاملا للتعقل أيضا
ولكل أن يصطلح على ما شاء والنفس تعقل بذاتها وتدرك بالآلات والمراد بقولنا إنه تعقل بذاتها أن الصورة المعقولة ترتسم في
النفس لا في القوى الجسمانية التي هي آلتها والمراد بقولنا إنها تدرك بالآلات أن الصورة المحسوسة والمتخيلة والموهومة ترتسم في آلاتها
لكن ولا كانت للنفس بواسطة ارتسامها في الآلات والدليل على أن الصورة المعقولة ترتسم في النفس لا في آلتها التي هي القوى الجسمانية
أنه لو كانت الصورة المعقولة مرتسمة في آلات لكانت مختصة بمقدار معين وأين معين ووضع معين ضرورة كون الآلات كذلك
فالحال فيها أيضا مختص بها ولا تكون حينئذ مما ينبغي له هذه العوارض فلا تكون كلية فما فرضناه صورة عقلية تكون غير عقلية
هف والدليل على أن الإدراك إنما يكون بالآلات أنا إذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين وميزنا بين الجناحين المختلفين في الوضع
المتشابهين في الحقيقة فليس هذا الامتياز في الخارج إذ هو غير مستند إلى الخارج لأن ذلك لم يكن موجودا في الخارج فهو في الذهن فلا بد وأن
يرتسم أحد الجناحين في محل غير محل الآخر وإلا لاستحال حصول الامتياز لأن امتياز أحدهما عن الآخر لا يكون بالماهية لاتفاقهما فيها
ولا بلوازمها لأنها مشتركة بين الأفراد فلا بد وأن يرتسم في جسم أو جسماني حتى يحصل الامتياز بحسب تغايرهما في محليهما فالإدراك
الجزئي للنفس إنما يكون بالآلات قال وللنفس قوى تشارك بها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة وأخرى تختص بها تحصل الإدراك
بها إما الجزئي أو الكلي أقول للنفس الناطقة قوى تشترك فيها الإنسان والحيوانات العجم والنبات وقوى أخرى تحصل بها الإدراك الجزئي
وهي قوى يشترك فيها الإنسان والحيوانات العجم دون النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة والقوى الباطنة الخمس وهذه القوى العشر تحصل
بها الإدراك الجزئي وله قوى أخرى أخص من الأولين لأنها تختص بالإنسان وهي قوى تحصل بها الإدراك الكلي أما القوى التي تشارك النفس
فيها النبات والحيوانات العجم فأصولها ثلثة اثنتان للشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لأجل النوع وهي المولدة فهذه القوى
الثلث تسمى النباتية وأما الغاذية فهي التي تحيل الغذاء إلى مشابهة المغتذي بدلا لما يتحلل فتفعل هذه القوى إحالة الغذاء

الغذاء إلى مشابهة المغتذي وتحز فعلها هو الغذاء وفي إبانتها اختلاف بدل ما يتحلل وأما النامية فهي قوة توجب زيادة في نشوء المغتذي على
تناسب طبيعي محفوظ في أجزاء المغتذي في الأقطار الثلثة تبلغ بها النشو قوله على تناسب طبيعي خرج به الزيادة الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم
وقوله محفوظ في أجزاء المغتذي في الأقطار الثلثة خرج به الزيادة الصناعية فإن الصانع لو زاد في الطول ينقص من العرض والعمق كالكسر
وقوله يتم بها النشو خرج به السمن والنامية والغاذية تتشاركان في الفعل فإن كلا منهما فعلها تحصيل الغذاء والإلصاق والتشبيه فإن كان
حفظ الأقطار على قدر ما يتحلل فهو الغذاء وإن كانت زائدة فهو النمو وأما المولدة فهي قوة تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم التام وتعد مادة
ومبدأ لشخص آخر وهي نوعان مولدة وفعلها ما ذكرنا ومصورة وهي التي تفيد بعد استحالة الغذاء الصور والقوى والأعراض الحاصلة
للنوع الذي انفصل عنه البزر وإنما احتيج إلى هذه القوى الثلث لأن النفوس إنما تفيض من مبدأها على الأبدان المركبة بحسب قرب أمزجتها من
الاعتدال وبعدها عنه فما لم يكن الامتزاج من أجزاء حارة بالطبع وينبعث من كل نوع منها كيفية فاعلة مناسبة للجنوب فيكون الدهن في
انفعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تقتضيان تحليل الرطوبة الموجودة في البدن المركب وتعينهما على ذلك الحرارة الغريبة
من خارج فإذن لولا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد المركب لتعلق النفس به فحكمة الصانع تقتضي
إحداث قوة تتخذ ما يشابه بدنه بالقوة وتحيله إلى ما يشبهه بالفعل فتضيفه إليه بدلا لما يتحلل ولما كانت العناصر متنازعة
إلى الانفكاك ولم يكن للقوى الجسمانية إجبارها على الالتئام دائما وكانت العناية الإلهية اقتضت استبقاء الأنواع دائما ولم يمكن
استبقاء شخص إلى أمد فرتبت بقاءها بتعاقب الأشخاص لا على سبيل التولد فيما يسهل اجتماع أجزائه ليتمحض عن الاعتدال ويستعد بعرض من
مزاجه ولما كان سبيل التولد فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال الضيق عرض مزاجه فجعلت النفس ذات قوة تفصل من المادة التي تحصلها
الغاذية ما تعد مادة لشخص آخر ولما كانت المادة المنفصلة أقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت النفس ذات قوة تضيف إلى المادة
التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا إلى المادة المنفصلة فيزيد بها مقدارها في الأقطار على تناسب يليق بالنوع حتى ينتهي إلى التمام
فإذن النفس النباتية الأرضية إنما تكون ذات ثلث قوى تحفظ بها الشخص إذا كان كاملا وتكمله إذا كان ناقصا وتستبقي النوع بتوليد مثله
قال والغاذية تخدمها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ويوجد بعضها عن هذه لبعض الأعضاء والنفي ظاهر للتمييز والمصورة عندي
باطلة لاستحالة صدور هذه الأفعال المحكمة المركبة من قوة بسيطة ليس لها شعور أصلا أقول الغاذية تخدمها قوى أربع الجاذبة وهي
التي تجذب الغذاء وهي موجودة في جميع الأعضاء أما في المعدة فلأن الغذاء يتحرك من الفم إليها وتلك الحركة غير إرادية لأن الغذاء ليس حيوانا
ولا طبيعية لأن الغذاء يزدرد عند الانتكاس فيكون قسرية لا بدفع دافع من فوق إذ يجذب جاذب من تحت ولا أولى بكونه إلى المعدة فقد
يجذب إلى المعدة من غير أن يدفعها دافع إليها فتعين الثاني وهذا الجاذب الطبيعي والمعدة تجذب الغذاء من الفم عند شدة الحاجة من غير إرادة
المغتذي ولأن المعدة تجذب الذي فيها إلى قعرها وهذا يخرج الحلق بالقيء بعد غثيان وإن تناوله المغتذي أولا وأما في الرحم فلأنها إذا كانت خالية
عن الفضول قريبة العهد بانقطاع الطمث عنها تحس الإنسان وقت الجماع أن إحليله يجذب إلى الداخل وأما في سائر الأعضاء فلأن الأخلاط
الأربعة أعني الصفراء والدم والبلغم والسوداء تختلط في الكبد ويتميز كل واحد منها وينصب إلى عضو معين فلو لم يكن وجودها في

المذكورة والقابضة ان الثقل والرطوبة ... من الفم ... في المعدة ... الثانية في الكبد والثالثة في العروق والرابعة في الاعضاء

كل عضو لما اختص بخلط خاص والماسكة وهي التي تمسك الغذاء المجذوب الى ان يهضمه الهاضمة وفعلها في المعدة الاحتواء على الغذاء بحيث تماسه من جميع الجوانب ش وح لا يكون بين سطح باطن المعدة وبين الغذاء فرجة وليس هذا الاحتواء بسبب امتلاء المعدة فان الغذاء اذا كان قليلا والماسكة قوية حصل هذا الاحتواء ولهذا اجاد الهضم وفعلها في الرحم ان تحتوي على المني بحيث يمنع النزول ولو لم يكن هناك ماسكة لنزل المني بطبعه لانه ثقيل وكذا قياس سائر الاعضاء والهاضمة هي التي تغير الغذاء الى حيث يصلح لان يحيله القوة المحيلة الغاذية تفعل الهاضمة احالة الغذاء الى ما يصلح لان يصير جزءا من المتغذي وفعل الغاذية احالته الى ما يكون جزءا من المتغذي بالفعل ومراتب الهضم اربع اولها في الفم وهو عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تنضج الدماميل فوق ما ينضجه المطبوخ وثانيها في المعدة وهو ان يصير الغذاء كيلوسا وهو جوهر شبيه بماء الكشك الثخين ٢ في الكبد وهو ان يصير بعد الانحدار من المعدة اليه بحيث يحصل منه الاخلاط الاربعة ٣ في العروق ٤ في الاعضاء وهو ان يصير بحيث يصلح ان يكون جزءا من العضو والدافعة للثفل والذي يدرك وجودها في الانسان بحد الامعاء عند التبرز كانها تنزعج لدفع ما فيها الى سفل وقد يتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما تغتذي به خاصة والنمو غير السمن وان كان كل منهما مشتركا في شيء وهو الازدياد الطبيعي للبدن بما ينضاف من مادة الغذاء اليه فان النمو هو الازدياد في الاقطار بحسب التناسب طلبا لغاية ما وهو تمام الخلق بخلاف السمن وايضا قد يوجد النمو بدون السمن كما في الصبي المهزول وبالعكس كما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال السمن ولنا ابطال القوة المصورة بان هذه الاشكال والصور والالوان افعال محكمة مركبة فيستحيل صدورها عن قوة واحدة بسيطة غير شاعرة بما يصدر عنها بل يجب استنادها الى مدبر حكيم وفيه نظر فانه يجوز ان يكون المصورة مركبة وعلى تقدير بساطتها يجوز صدور هذه الافعال منها بحسب استعداد المادة وعلى تقدير ان يكون فاعلة لم يلزم بطلانها لجواز استناد هذه الافعال اليها من جهة القبول والاعداد لا من جهة الفعل قال ومنها قوة الادراك للجزئي فمنها اللمس وهو قوة منبثة في البدن كله وفي تعدده نظر اقول لما فرغ من البحث عن القوى النباتية شرع في البحث عن القوى الحيوانية المدركة للجزئي وهي الحواس العشر خمس منها ظاهرة وخمس باطنة فبدأ بالحواس الخمس الظاهرة فمنها اللمس وهي قوة منبثة في جميع جلد البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة والخفة والثقل وغيرها من الملموسات كالصلابة واللين والمزوجة وغيرها وفي تعدده ووحدته نظر فانه يجوز ان يكون قوى كثيرة وكل قوة تدرك ضدين من هذه الكيفيات ويجوز ان يكون قوة واحدة يدرك جميع هذه الكيفيات ولا يتم فعل هذه القوة الا بالملامسة وان يشعر بها كيفية مشابهة لكيفية العضو الذي يكون هذه القوة فيه فان الادراك انما يتم بانفعال والشيء لا ينفعل عن شبهه قال ومنه الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد اقول ومن الحواس الظاهرة الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهي مشابهة للمس في الاحتياج الى الملامسة ولا يتم فعلها الا بتوسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة ويشترط ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم او ضده وبالجملة ينبغي ان يكون عادمة الطعم في نفسها لتخالط الطعام بجاجرم اللسان من المطعوم بسهولة وتؤدي طعمه فيحصل الاحساس به قال ومنه الشم ويفتقر

الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم اقول ومن الحواس الظاهرة الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي ويفتقر فعلها الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم حتى تحس بالرائحة وقيل احساس الرائحة انما يكون بسبب تحلل اجزاء ذي الرائحة واختلاطها بالهواء الواقع بين ذي الرائحة والخيشوم ووصولها الى الخيشوم وهو بعيد فان المسك اليسير يستحيل ان يتحلل منه اجزاء تحمل منه رائحة منتشرة انتشارا يمكن ان ينتشر منه في مواضع كثيرة روائح كل واحد منها مثل التي احس بها اولا قال ومنه السمع وهو يتوقف على وصول الهواء المنضغط الى الصماخ اقول ومن الحواس الظاهرة السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك بها ما يؤدي اليه بتموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له وهو يتوقف لادراك بها على وصول هذا الهواء الى الصماخ قال ومنه البصر ويتعلق بالذات بالضوء واللون وهو راجع فينا الى تأثر الحدقة ويجب حصوله مع شرائطه بخروج الشعاع فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي اقول ومن الحواس الظاهرة البصر وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين يتقاطعان ويتأديان الى العينين بعد تقاطعهما يدرك بها الاضواء والالوان اولا وبالذات وبواسطتها سائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة والحسن والقبح والابصار فينا راجع الى تأثر الحدقة وانفعالها عن المرئي وانما قيد بقوله فينا لانه لو ثبت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون في حقه تعالى بتأثر الحدقة وتأثر الحدقة انما يكون بانطباع ويجب الرؤية عند حصول شرائط الرؤية وهي سبعة المقابلة المخصوصة وعدم البعد المفرط وعدم القرب المفرط وعدم الصغر المفرط وعدم الحجاب ووقوع الضوء على المرئي اما من ذاته او من غيره وكون المرئي كثيفا ... المتلون لانا نعلم بالضرورة انا نبصر ... لما حصل هذه الشرائط والا جاز ان يكون بحضرتنا جبال واشخاص لا ندركها وهذا عين السفسطة والرؤية تحصل بخروج الشعاع من البصر الى المرئي عند المحققين وتخيل كيفية اتصال الشعاع بالمبصرات بان يتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاعي الذي قاعدته عند المبصر ورأسه عند العين ولا يكون الابصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند رأس المخروط وكلما كان المبصر اقرب الى البصر يكون تلك الزاوية اوسع فيراه البصر اعظم وكلما كان ابعد عنه يكون تلك الزاوية اضيق فيراه البصر اصغر الى ان يتقارب الخطوط وتصير عند البصر كخط واحد لتوهم انطباق بعضها على بعض كخط واحد فيراه البصر كنقطة وبعد ذلك يخفى اثره فلا يراه اصلا وليس المراد بخروج الشعاع من العين الخروج الحقيقي بل يقال الخروج بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس وكما يقال ان الغول يخرج الشعاع بل لان الشعاع ان كان جسما يستحيل ان يخرج من العين على صغرها جسم متصل الى كرة الثوابت ويستحيل ايضا ان يخرج الشعاع من العين على تقدير كونه جسما لان حركته لا يكون طبيعية لوقوعها على الجهات المختلفة ولا قسرية لعدم القاسر حيث لا طبع ولا ارادية وهو ظاهر وان كان عرضا يمتنع الانتقال عليه انما يرد على تقدير ان يكون المراد بخروج الشعاع الخروج الحقيقي وهو ممنوع والشعاع اذا انعكس من المرئي الى الرائي ابصر وجهه والانعكاس انما يكون لو كان المرئي صقيلا والشيء

المرئي الواحد متعددا لان النور للمتقدم العينين على هيئة المخروطين فيلتقي سهم المخروطين فاذا وقع سهما المخروطين
عند المرئي دفعة واحدة ابصر العينان المرئي شيئا واحدا وذلك انما يكون بان يلتقي السهمان عند المرئي وان عرض تفرق
السهمين عند وصولهما الى المرئي ابصر العينان المرئي متعددا قال ومن هذه القوى بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات
لرؤية القطر خطا والشعلة دائرة والمبرسم ما لا حقيقة له والخيال لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ والوهم المدرك للمعاني
الجزئية والحافظة والمتخيلة المركبة للصور والمعاني بعضها مع بعض اقول لما فرغ عن بيان الحواس الظاهرة شرع في بيان الحواس
الباطنة وهي ايضا خمس وذلك لانها اما مدركة واما معينة في الادراك والمدركة اما مدركة للصور وهي ما يمكن ان يدرك بالحواس
الظاهرة واما مدركة للمعاني وهي ما لا يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة والمعينة اما معينة بالحفظ او التصرف والمعينة بالحفظ
اما معينة لمدركة الصور واما معينة لمدركة المعاني فهذه خمس قوى آ المدركة للصور وهي المسماة ببنطاسيا وبالحس المشترك
لانها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالتأدية اليها والذي يدل على وجوده وجوه آ انا نحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم ولذ
لصاحب هذا اللون هذا الطعم والحاكم بهذين الشيئين يحتاج الى حضورهما معا عنده حتى يحكم بالجمع او تفريق بينهما ولا يكون حضور
هذين الامرين في النفس لانك علمت ان النفس لا يرتسم فيها الصور المحسوسة ولا في الحس الظاهر فان الحس الظاهر لا يدرك به غير
نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر تدرك بها اللون الجزئي والطعم الجزئي معا وبالجملة تكون
نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة والى هذا الوجه اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات يعني النفس تحكم بها بين
المحسوسات فاسند الحكم الذي هو فعل النفس الى القوة لان الفعل كما يسند الى ما صدر عنه حقيقة يسند الى الآلة تجوزا ب
انا نرى القطرة النازلة من السماء خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة دائرة على سبيل المشاهدة لا على سبيل التخيل او التذكر
والبصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او الجوال كالنقطة والنفس لا ترتسم فيها الصور المحسوسة فلا بد من قوة
اخرى ترتسم فيها هيئة تلك النقطة وتبقى قليلا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر وتبقى فيها ايضا قليلا على وجه يتصل الارتسامات
المتتالية في البصر فيها بعضها ببعض فنرى النقطة خطا او دائرة وانما يكون ذلك على سبيل المشاهدة لا على سبيل الامور
التي يتخيلها الانسان بعلمه او بانه ثبوت للادراك وما يدرك على سبيل التخيل بسبب ضعف الادراك والى هذا الوجه اشار بقوله
لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة وتقرير الكلام من جملة القوى الباطنة بنطاسيا لرؤية القطرة خطا اي انما يكون هذه
القوة متحققة لانا نرى القطر خطا مستقيما فلو لم تكن متحققة لما رأينا كذلك ج المبرسم يرى ما لا تحقق له في الخارج على سبيل
المشاهدة مع تعطل حواسه ولا يرتسم ذلك في النفس فلا بد من قوة اخرى يرتسم فيها ما يشاهد المبرسم والى هذا اشار بقوله
والمبرسم ما لا تحقق له اي لرؤية المبرسم ب الخيال وهي المعينة للحس المشترك بالحفظ فيجتمع فيها مثل جميع المحسوسات بعد غيبتها
عن الحواس الظاهرة وهي خزانة للحس المشترك والذي يدل على وجودها ان النفس كما لا تقدر على الحكم بان هذا اللون لصاحب هذا
الطعم الا بقوة تدرك بها جميعا كذلك لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا لانعدم صورة كل واحد من الامرين عند ادراك

ادراك الاخر والالتفات اليه وهذه القوة مغايرة للحس المشترك لان القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ لان القبول والحفظ
قد يفترقان فلو كانا بقوة واحدة لما افترقا ج الوهم وهي قوة تحكم بها النفس احكاما جزئية وتدرك بها في المحسوسات الجزئية
معاني جزئية غير محسوسة مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس ومثل العداوة وادراك الكبش النعجة معنى غير محسوس
ادراكا جزئيا تحكم به كما تحكم الحس المشترك بما يشاهده وهذه المعاني لا تدرك بالحس الظاهر فلا بد من قوة اخرى مدركة لها د
الحافظة وهي قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها وهي مغايرة للوهم لما عرفت ان القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ
والخيال لان الحافظ للصور غير الحافظ للمعاني ه المتخيلة وهي القوة التي تركب الصورة والمعاني بعضها مع بعض وتفصلها
فتارة تركب الصورة بالصورة فتارة تركب المعنى بالمعنى وتارة تركب الصورة بالمعنى وكذلك تفصل الصورة عن صورة والمعنى عن
المعنى والصورة عن المعنى وهذه تسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم دون تصرف عقلي متخيلة والذي يدل على
مغايرتها لساير القوى ان التركيب والتفصيل بقوة غير القوى التي لها القبول والحفظ للافتراق ولكل من هذه القوى
الجسمانية فآلة الحس المشترك الروح المصبوب في مقدم الدماغ وآلة الخيال الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في الجانب
الاخير منه وآلة الوهم الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط وآلة المتخيلة التجويف الاوسط وآلة الحافظة التجويف
الاخير وانما هدى الناس الى الحكم بان هذه هي الآلات ان الفساد اذا اختص بتجويف اورث الآفة في الفعل المختص به وهذه
القوى الخمس هي مدركة باطنة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها قال الفصل
الخامس في الاعراض وينحصر في تسعة اقول لما فرغ من مباحث الجواهر شرع في مباحث الاعراض واختلفوا في ان مقولات الاعراض
اي اجناسها العالية كم هي فمذهب ارسطو ومن تابعه ان الاجناس العالية لانواع الاعراض المندرجة تحت جنس تسعة ومذهب
طائفة اخرى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة التي جعلها ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا ومذهب طائفة
انها اربعة لان العرض اما غير قار الذات وهو الحركة او قار الذات وحينئذ اما ان لا يعقل الا مع الغير وهو الاضافة او يعقل
بدون الغير وحينئذ اما ان يوجب لذاته التجزي وهو الكم او لا يوجب لذاته ذلك وهو الكيف واختار المص الاول فقال وينحصر في تسعة
اي وينحصر الاجناس العالية من الاعراض في تسعة والا ينتقض بالنقطة والوحدة فانهما من الاعراض وليستا بداخلة في التسعة
ولما اذا جعلنا الاجناس العالية منحصرة في التسعة لم ينتقض بهما لانهما غير مندرجين تحت جنس حتى يلزم النقض واعلم
ان التحقيق للحق في ان اجناس الاعراض منحصرة في التسعة يتوقف على بيان ان قول كل من هذه المقولات على ما تحته لا على سبيل
الاشتراك ولا على سبيل التشكيك بل على سبيل التواطؤ ولا ايضا على سبيل قول اللازم الذي يقال على ما تحته بالتواتر وان
لا جنس غير هذه التسعة وانه لا يكون اثنان منها او اكثر مندرجة تحت جنس وانه لا يكون كل واحد منها تمام جزئياته المندرجة
تحته لكن تحقق ذلك عسر جدا ولم يوجد فيما نقل الينا من الكتب التي وجدناها في هذا الفن ما يفي بتحقيق الحق فيه قال الاول
الكم فمتصله ان قار جسم وسطح وخط وغير قار الزمان ومنفصله العدد ويثبتهما قبول المساواة وعدمها لذاتهما وامكان وجود

العادة وهو ذاتي وعرضي ويعرض ثاني القسمين منهما لاولهما اي حصول المنافي وعدم الشرط دالة على انتفاء الضدية ويوصف
بالزيادة والكثرة ومقابليهما دون الشدة ومقابلها اقول اراد ان يذكر المباحث المتعلقة بكلام المصنف فبدا بالكمية لانها اقوى وجودا
من الكيفية واصح وجودا من الاضافة لانها اعم وجودا من الكيفية فلان العدد من الكمية وليس بمقصور على الامور المفارقة للكيفية واما انها
اصح من غيرها فلان غيرها غير متقررة في ذاتها موضوعها تقرر الكمية والكم عرض يقبل القسمة والنسبة لذاته وهو متصل ومنفصل
لانه اما ان يكون بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء تجمعها بينها حد مشترك هو نهاية لجزء منها وبداية للآخر او لا يكون كذلك والاول هو الكم المتصل والثاني
الكم المنفصل والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اي ثابت الاجزاء المفروضة او غير قار الذات والكم المتصل القار الذات هو المقدار
وهو ثلثة جسم وسطح وخط وذلك لانه اما ان يقبل القسمة في الجهات الثلث اعني الطول والعرض والعمق اولا فالاول هو الجسم التعليمي
والثاني لا يخلو اما ان يقبل القسمة في الجهتين او في جهة واحدة والاول هو السطح والثاني الخط والكم المتصل الغير القار الذات هو الزمان
والكم المنفصل هو العدد وللكم خواص تشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول عدم المساواة فان هذا القبول لا يعرض
الكيفية الا لما عرض له الكمية فان الجسم الصغير والكبير متوافقان في الجسمية ومتفاوتان في المقدار فلو كان قبول المساواة وعدمها
لاجل الجسمية لكان كل ما يساويه الجسم الكبير يساويه الجسم الصغير لان الجسم الصغير لا يخالف الجسم الكبير في الجسمية والتالي باطل
ومنها قبول القسمة وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فان هذا المعنى يلحق الكم لذاته لانه يعني بوحدة الشيء باعتبار
التساوي واللاتساوي وقد يطلق قبول القسمة ويراد به كون الجسم المعين بحيث يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية
واحدة ولا بد في هذه القسمة من الحركة وهذه القسمة تمتنع ان يطرأ على المقدار لان قابل الشيء لا بد ان يبقى مع المقبول والمقدار
لا يبقى عند طريان القسمة بهذا المعنى فانه لو طرأت القسمة بهذا المعنى ينعدم المقدار الاول ويوجد مقداران آخران لم يكونا قبل
القسمة والا لكان في الجسم الواحد مقادير غير متناهية بالفعل واذا لم يبق المقدار الاول لم يكن قابلا للقسمة المذكورة بهذه
القسمة قابلها الهيولى وليس المعد لكون الهيولى قابلة لهذه القسمة هو المقدار ولا يلزم ان يكون المقدار المعد لكون الهيولى
قابلة لهذه القسمة باقيا عند القسمة لان السبب المعد لا يجب بقاؤه عند المسبب ومنها انه يمكن ان يوجد فيه عاد واحد او غير عاد كذا
ذلك الكم معدود به اما كون الكم المنفصل كذلك فواضح واما كون الكم المتصل بهذه الصفة فلان المقدار لذاته قابل للتجزية فيجب
ان يكون قابلا للتقدير لانا لا ننصف الا المقدار تضعيف للعدد والعدد مبدأ وهو الواحد فالمقدار قابل لذاته ان يفرض
فيه واحد اي جزء ويصير هو معدودا به فظهر ان للكم خواص ثلثا لا يشاركه غيره فيها وهي موجودة في جميع اقسامه والكم ينقسم
الى ذاتي والى عرضي فالكم الذاتي هو العدد والمقادير الثلاثة والزمان والكم العرضي هو الذي يقال له انه كم بسبب غيره وينقسم
الكم الذاتي والكم العرضي اربعة انواع آ ما يكون موضوعا في الكم الذاتي كالطول والقصر فانهما يعرضان للكم الذاتي كما يقال
هذا الخط طويل بالنسبة الى ذلك وذلك قصير بالنسبة اليه وكالقلة والكثرة الاضافيتين بالنسبة الى العدد كما يقال هذا
العدد كثير وذاك قليل ٢ ان يكون محلا للكم الذاتي كالجسم الذي هو محل الكم الذاتي وكالمعدود الذي هو محل العدد ٣ ما يكون

يكون حالا في محل الكم الذاتي كالبياض الحال في الجسم الذي هو محل الكم الذاتي اذ يقال هذا البياض طويل او قصير او هذا البياض اكثر
٤ ما يكون متعلقا بما يعرض له الكم كالقوة المتصفة بالتناهي واللاتناهي لا لانها كم بالذات بل لانها متعلقة بما يعرض له الكم
بالذات بسبب الملزوم او العلة ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتي وللكم المتصل العرضي اما عروضه للكم المتصل الذاتي فلان
الخط والسطح والجسم التعليمي يعرض لها التجزية فيعرض لها العدد الذي هو الكم المنفصل واما عروضه للكم المتصل العرضي فلان الزمان
متصل بالعرض لانه يتقدر بالمقايسة الى المسافة فيقال زمان حركة فرسخ ويعرض له العدد بسبب الانفصال الى الساعات والايام
والشهور وكون الزمان كما متصلا بالذات لانه في نفسه مقدار الحركة لا ينافي كونه متصلا بالعرض وقوله ويعرض ثاني القسمين
منهما لاولهما اشارة الى ما ذكرناه اي ويعرض الكم المنفصل الذي هو ثاني القسمين في تقسيمنا الكم بانه متصل ومنفصل للكم المتصل
الذي هو اول القسمين في التقسيم المذكور القسمين اي المتصل الذاتي والمتصل العرضي فقوله منهما صفة لاولهما والضمير في قوله منهما
راجع الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله لاولهما راجع الى القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل ولما بين الخواص المطلقة للكم اراد
ان يشير الى خواصه الاضافية وهو عدم قبوله التضاد واليه اشار بقوله اي حصول التساوي وعدم الشرط دالة على انتفاء الضدية اي
وفي حصول منافي الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية اي على ان الكم لا يكون ضدا للكم وكذا في عدم شرط الضدية للكم دلالة على انتفاء
الضدية اما بيان حصول المنافي الضدية للكم المتصل فلان الكم المتصل بعض انواعه عارض لبعض وبعضه معروض لبعض فان
الخط عارض للسطح والسطح معروض له وكذا الخط عارض للجسم والجسم معروض ومعروض الشيء للشيء مناف
للضدية بينهما واما بيان حصول منافي الضدية للكم المنفصل فلان الكم المنفصل بعض انواعه متقوم بالبعض والبعض مقوم للبعض
وحصول التقوم بين الامرين مناف للضدية بينهما واما بيان عدم شرط الضدية فلان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في الموضوع
سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف واذا كان التضاد حقيقيا فيمتنع ان يكون لنوعين من العدد
موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالفرض غير موضوع الاربعة وكذا لنوعين من المقادير فان الموضوع الذي للجسم التعليمي الجسم
الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين نوعين من العدد ولا بين مقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد
فرضنا متباعدين يوجد عدد آخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الآخر وكذا كل مقدارين فثبت ان منافي الضدية في الكم حاصل وان شرط
الضدية منتف واذا حصل منافي الضدية وانتفى شرطها انتفى الضدية بالضرورة ويوصف الكم بالزيادة والنقصان والكثرة
والقلة اذ يوصف كل من الخط والسطح والجسم التعليمي وكذا العدد بذلك ولا يوصف شيء منها بالشدة والضعف اذ لا يقال خط زيد من خط
آخر وانقص وكذا السطح والجسم التعليمي والعدد ولا يقال خط اشد من خط آخر او ثلثة اشد من ثلثة اخرى قال وانواع المتصل قد
تكون تعليمية لانها تختلف بنوع عام من الاعتبار اقول انواع الكم المتصل القار اعني الخط والسطح والجسم قد يكون تعليمية وذلك بان يؤخذ
كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو مقدار مع عدم الالتفات الى المواد فاذا تخيلنا الابعاد الثلثة من غير التفات
الى شيء من المواد واما لما كان ذلك المتخيل جسما تعليميا واذا تخيلنا السطح مع عدم الالتفات الى شيء من الاجسام والاعراض التي يكون

في سطوح الاجسام الطبيعية كالالوان والاضواء والخشونة والملاسة كان ذلك المتخيل جسما تعليميا واذا تخيلنا الخط من غير
الالتفات الى شيء من السطوح كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع المأخوذة على هذا الوجه تعليمية لان علم التعاليم اعني الرياضيات
يبحث عن هذه الانواع المأخوذة على هذا الوجه قوله وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اي وان كانت الانواع الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار
فان الجسم التعليمي يمكن ان يتخيل لا بشرط شيء ويمكن ان يوخذ بشرط لا شيء وقد عرفت الفرق بين الاعتبارين والخط والسطح لا يمكن تخيلهما بشرط لا شيء
فانا اذا تخيلنا السطح لا يمكننا ان نتخيله بشرط ان لا يكون معه الجسم لانه لا يمكننا ان نتخيله الا ان نتخيل له جهات فيكون المتخيل ذا امتداد
فيكون ذلك المتخيل جسما لا سطحا وكذلك الخط لا يمكننا ان نتخيله بشرط ان لا يكون معه السطح لانه لا يمكننا ان نتخيله الا ذا عرض
ويختلف الجوهرية عما يقال انه جواهر وهو يعطي عرضيته والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي الى برهان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار
الى العرض والمقوم به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اقول اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام دليلا
على الجميع اولا ودلائل خاصة كل منها يختص بنوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان يقال ان مبحث الجوهرية قد تختلف عما يقال انه
جواهر وهو بالنسبة الى هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان والعدد فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تخلف
عنه الجوهرية عما يقال انه جواهر بالنسبة اليها واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء الحقيقة
الجسمية الشخصية فان الشمعة الشخصية بعينها باقية مع تبدل المقادير بحسب تبدل الاشكال في التكعيب والاستدارة فيبقى الجسمية
مع تبدل المقادير اعني الجسم التعليمي فثبت ان الجسم التعليمي عرض قائم بالجسم لا جوهر مقوم له واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان
السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لانا اذا تأملنا الجسم يفتقر الى برهان ولذلك امكن فيه ان
يتصوروا جسما غير متناه ولو كان التناهي للشيء مفتقرا الى برهان لا يكون مقوما فالتناهي لا يكون مقوما للجسم فالسطح الحاصل للجسم بسبب
التناهي اولى بان لا يكون مقوما للجسم فيكون عرضا قائما به واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الخط غير واجب الثبوت للجسم لان
الجسم قد يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط واجب الثبوت في الجسم واذا لم يكن واجب الثبوت
للجسم لا يكون من مقوماته بل يكون عرضا قائما به واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان الزمان يفتقر الى الحركة لانه مقدارها والمقدار
الى المتقدر والحركة عرض والمفتقر الى العرض عرض فالزمان عرض واما الدليل الخاص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات
التي هي اعراض والمتقوم بالعرض عرض فالعدد عرض فقوله والتبدل الى قوله يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان
اشارة الى الدلائل الخاصة وفي الكلام لف ونشر فان التبدل مع بقاء الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي الى برهان يتعلق
بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى عرض يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد قال وليست الاطراف اعداما
وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة اقول السطح طرف الجسم والخط طرف السطح والنقطة طرف الخط وقد اختلفوا في ان الاطراف
امور وجودية او لا واختار المصنف انها ليست باعدام وذلك لان الاطراف ينتهي بها ما له الطرف اعني الجسم والجسم ذو وضع فما به ينتهي الجسم
اعني الاطراف يكون ذوات اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا يكون اعداما

لامتناع ان تكون الاعدام ذوات اوضاع وكون الاطراف متصفة بالاعدام مع نوع من الاضافة لا يقتضي ان يكون اعداما لان الامور الموجودة
يجوز اتصافها بالاعدام كالشخص الموجود المتصف بالعمى والجزء المتصف بعدم الالتئام ولا ينافي اتصافها بالاعدام مع نوع من الاضافة
فلا عند انتهاء الجسم يتحقق امور ثلثة آ السطح الذي هو مقدار ذو بعدين ب عدم الجسم بعد النهاية وانقطاعه لا العدم
المطلق ج اضافة عارضة تارة للانقطاع فيكون ح الانقطاع نهاية مضافة الى ذي النهاية وتارة للسطح فيكون سطحا مضافا
الى ذي السطح والنهاية عارضة للسطح فيكون السطح متصفا بالنهاية التي هي عدم مع نوع من الاضافة وكذلك يعتبر الامور الثلثة
في الخط والنقطة وقيل ان الاطراف ليست بموجودة لان الاطراف نهايات والنهاية عبارة عن الفناء والعدم ولان السطحين اذا
التقيا عند تلاقي السطحين فلا يخ اما ان يكون احدهما ملاقيا للآخر بالاسر وح يلزم التداخل او لا بالاسر وح يلزم انقسام الخط
عرضا وكذلك السطحان لو تلاقيا عند تلاقي الجسمين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة بالاسر والانقسام عمقا على تقدير الملاقاة
لا بالاسر وكذا النقطتان لو تلاقيا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل او الانقسام ولانها لو كانت موجودة لكانت قائمة بالجسم فيلزم
من انقسام الجسم انقسام السطح عمقا والخط عرضا وكذا يلزم انقسام النقطة فيبطل ... الاطراف ليست نهايات بل امور
معروضة للنهايات كما ذكرنا والجواب عن ب فلانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف
بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح يتصف
بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة للخط من جهة العظم
والصغر بحسب العمق والعرض ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بهما من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين
مطلقا اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر مطلقا فالحاصل ان امتناع التداخل انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف
بهما لا امتناع في التداخل والجواب عن ج فلانه انما يلزم من انقسام الجسم انقسامها اذا كانت من الاعراض السارية وليست كذلك قال والجنس
معروض التناهي وعدمه وهما اعتباريان اقول الجنس اي الكم الذي هو جنس المتصل والمنفصل معروض التناهي وعدم التناهي مطلقا
اعم من ان يكون بمعنى السلب او بمعنى عدم الملكة فانه اذا كان معروضا لعدم التناهي بمعنى عدم الملكة كان معروضا له بمعنى السلب فانه اذا
كان الشيء الذي من شانه التناهي متصفا بعدم التناهي يكون التناهي مسلوبا عنه ومعروض التناهي وعدمه بمعنى عدم الملكة
لجنس الكم بالذات ولغيره بالعرض بسبب مقارنته للكم والتناهي واللاتناهي ليسا من الامور الموجودة في الاعيان بل اعتباريان اذ ليس في
الخارج شيء يقال له انه متناه او لا متناه يعرضان للكم عند حصوله في الذهن قال الثاني الكيف ويرسم بقيود عدمية يخص جملتها بالاجناس
واقسامها اربعة اقول لما فرغ من الكم شرع في الكيف لا يمكن تحديد المقولات العشر التي هي اجناس عالية لانها بسائط والتحديد انما يكون بالاجزاء
ولا يمكن ان ترسم رسما تاما لان الرسم التام لا بد ان يوجد فيه جنس والاجناس العالية لا جنس لها نعم يمكن ان ترسم رسما ناقصا وقد رسم الكيف
بانه عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة في موضوعه اقتضاء اوليا ولا يتوقف تصوره على غيره فبالعرض يخرج عن الجوهر وبقولنا لا يقتضي
القسمة يخرج عن الكم وبقولنا اللاقسمة يخرج عن الوحدة والنقطة فان كل واحد منهما لا يقتضي الا قسمة وانما قيدنا الاقتضاء بالاولي

لیندرج فیه الکیفیات التی تقتضی القسمة بالواسطة فان العلم بالبسایط یقتضی اللاقسمة لکن لا اقتضاء اولیا بل بسبب بساطة المعلوم ویخرج ایضا الاین وغیره مما یتوقف تصوره علی تصور غیره من الاعراض النسبیة التی هی الاضافة والاین والمتی والوضع والملک وان یفعل وان ینفعل فان کلا منها یتوقف تصوره علی تصور غیره فقد رسم الکیف بقیود عدمیة کل منها غیر مختص به ویکون جملتها بالاجتماع مختصة به فیکون القیود المجتمعة خاصة مرکبة للکیف والکیف ینقسم الی اربعة انواع وذلک لان الکیف اما ان یکون متعلقا بالکم او لا والاول هو الکیفیة المختصة بالکمیات کالتربیع والتثلیث والثانی اما ان یکون متعلقا بالنفس او لا والاول هو الکیفیة النفسانیة والثانی لا یخلو اما ان یکون استعدادا او فعلا والاول یسمی کیفیة استعدادیة والثانی یسمی کیفیة محسوسة ای المحسوسات لانفعالیات او انفعالات وهی مغایرة للاشکال لاختلافهما فی الحمل والمزاج لعموم‌ها اقول اراد ان یشیر الی مباحث الانواع الاربعة من الکیفیات فبدأ بالکیفیة المحسوسة لانها اظهر انواعه والکیفیة المحسوسة ان کانت راسخة کصفرة الذهب وحلاوة العسل سمیت انفعالیات وان کانت غیر راسخة کحمرة الخجل وصفرة الوجل سمیت انفعالات وانما سمیت الاولی بالانفعالیات لوجهین ا انّ حدوث تلک الکیفیات یتبع الانفعال الذی هو المزاج الذی یتبع الانفعال کالصفرة التی تتبع للمزاج الحار المستحکم فی الکبر وکحلاوة العسل فان کلا منهما تابعة للمزاج الذی لا یتحقق الا عند انفعال المواد ولا یحسب النوع کحرارة النار فان حصولها فی النار وان لم یکن باجل الانفعال لکن من شان نوع الحرارة ان یحدث ایضا بالانفعال الذی هو المزاج ٢ انها تحدث منها انفعالات فی الحواس وانما سمیت الثانیة بالانفعالات ولم تسم بالانفعالیات وان جاز تسمیتها بالانفعالیات بالوجهین لانها لسرعة زوالها وقصر مدتها منعت اسم جنسها کما یقال للقلیل انه لیس بشیء وخصت بالاسم الذی هو التجدد والتغیر وهو الانفعال فیکون هذا الاسم منقولا الیها بالمشابهة والعلم بثبوت هذه الکیفیات ضروری ولا حاجة الی الاحتجاج علی ثبوتها وهذه الکیفیات مغایرة للاشکال لاختلافهما فی الحمل ای حمل شیء من هذه الکیفیات والحمل علی الاشکال وبالعکس لاحمال الشیء علی هذه الکیفیات ودون الاشکال فان هذه الکیفیات متضادة والاشکال غیر متضادة ولاحمال الشیء علی الاشکال دون هذه الکیفیات فان الاشکال ملموسة والالوان والطعوم والروایح والاصوات غیر ملموسة وهذه الکیفیة ایضا مغایرة للمزاج لانها اعم من المزاج لان الکیفیة المحسوسة قد تحصل بدون المزاج کما فی البسایط والمزاج لا یحصل بدون هذه الکیفیة فیکون هذه الکیفیة اعم من المزاج فیکون مغایرة له لان العام مغایر للخاص ذکر فیها اوائل الملموسات وهی الحرارة والبرودة والرطوبة والیبوسة والبواقی منسوبة الیها اقول قدم البحث عن الکیفیات الملموسة لانها اعم بالنسبة الی کل حیوان فان جمیع الحیوانات تدرکها ولا نجد جسما من الاجسام العنصریة خالیا عنها واوائل الملموسات الحرارة والبرودة والرطوبة والیبوسة لان البسایط العنصریة لا تخلو عنها بخلاف سایر الکیفیات الملموسة ولانها تکون ملموسة اولا وبالذات بخلاف البواقی فانها ملموسة بتوسطها والبواقی منسوبة الیها والکیفیة الملموسة لا فعلیة یفعل الصورة بواسطتها فی المادة ولا انفعالیة یجعل المادة منفعلة لان تنفعل عن الغیر والحرارة والبرودة فعلیتان والرطوبة والیبوسة انفعالیتان والبواقی مثل اللطافة والکثافة والهشاشة والمزوجة والبلة والجفاف والخفة والثقل تابعة لهذه الاربعة قال فالحرارة جامعة للمتشاکلات ومفرقة

للمختلفات والبرودة بالعکس وهما متضادتان وتطلق الحرارة علی معان اخر مخالفة للکیفیة المحسوسة اقول الکیفیات المحسوسة بالحس الظاهر غنیة عن التعریف بالحد او الرسم اذ لا اظهر من المحسوسات لکن ربما یفتقر الی التنبیه علی مفهوم اسم بعضها بسبب الاشتباه بالغیر فما ذکروه من خواصها لم یقصد به تعریفها بل قصدوا بها بیان احکامها والحرارة من شانها جمع المتشاکلات وتفریق المختلفات لانها تفید المیل المصعد بواسطة التسخین فالمرکب من الاجسام المختلفة فی اللطافة والکثافة اذا اثر الحرارة فیه فالالطف اقبل للتصاعد من الحار کالهواء الذی هو الطف من الماء الذی هو الطف من الارض والاقبل یتبادر الی التصعد قبل الابطأ فتتفرق الاجسام المختلفة الطبایع التی حدث المرکب من التیامها فیحصل عند تفرق تلک الاجزاء اجتماع المتشاکلات بمقتضی طبایعها والبرودة بالعکس ای من شانها جمع المختلفات وتفریق المتشاکلات والبرودة لیست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات والعدم لا یکون کذلک بل التقابل بینهما تقابل التضاد لانهما کیفیتان وجودیتان یتواردان علی موضوع واحد بینهما غایة الخلاف طبعا والحرارة تطلق علی معان اخر مخالفة للکیفیة المحسوسة من النار به الحقیقیة مثل الکیفیة المناسبة للحیوة المسماة بالحرارة الغریزیة وهی مخالفة للحرارة النارية الحقیقیة لان حرارة النار مضادة للحیوة وتلک شرط فی وجودها ومثل الکیفیة المحسوسة الفایضة من الکواکب النیرة قال والرطوبة کیفیة تقتضی سهولة التشکل والیبوسة بالعکس وهما متغایرتان للین والصلابة اقول الرطوبة کیفیة بها یکون الجسم سهل التشکل بشکل الحاوی الغریب سهل الترک له وغیر البلة وهی الرطوبة الغریبة الجاریة علی ظاهر الجسم والیبوسة بالعکس ای الیبوسة بالعکس من الرطوبة ای الکیفیة التی یصیر بها الجسم صعب التشکل بشکل الحاوی الغریب صعب الترک له وهی غیر الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه ان یبتل فالجفاف فی مقابلة البلة کما ان الیبوسة فی مقابلة الرطوبة والرطوبة والیبوسة مغایرتان للین والصلابة فان اللین کیفیة تقتضی قبول الغمز الی الباطن ویکون للشیء بها قوام غیر سیال فینتقل عن وضعه ولا یمتد کثیرا ولا یتفرق بسهولة وانما یکون قبوله الغمز بسبب الرطوبة وتماسکه بسبب الیبوسة والصلابة ما یقابله فیکونان من الکیفیات الاستعدادیة قال والثقل کیفیة تقتضی حرکة الجسم الی حیث ینطبق مرکزه علی مرکز العالم ان کان مطلقا والخفة بالعکس ویقالان بالاضافة باعتبارین اقول من الکیفیات الملموسة الثقل والخفة وانما لم یذکرهما الحراره والبرودة والخفة بوجهها الحرارة ذکرهما بعد اوائل الملموسات والثقل مطلق واضافی وکذا الخفة والثقل المطلق کیفیة تقتضی حرکة الجسم الی حیث ینطبق مرکزه علی مرکز العالم والخفة بالعکس ای کیفیة تقتضی حرکة الجسم الی حیث ینطبق سطحه علی سطح مقعر فلک القمر ویطفو فوق العناصر والثقل الاضافی یقال باعتبارین احدهما کیفیة تقتضی بها الجسم ان یتحرک فی اکثر المسافة الممتدة بین المرکز والمحیط حرکة الی المرکز لکنه لا یبلغ المرکز وقد یعرض له ان یتحرک عن المرکز فلا یکون هاتان الحرکتان متضادتین لانهما تنتهیان الی نهایة واحدة وهذا مثل الماء فانه یطفو علی الارض ویرسب فی الهواء الثانی کیفیة تقتضی بها الجسم ان یتحرک حرکة اذا قیس الی الارض نفسها کانت للارض سابقة الی المرکز وکذا الخفة الاضافیة یقال باعتبارین احدهما کیفیة تقتضی بها الجسم ان یتحرک فی اکثر المسافة الممتدة بین المرکز والمحیط حرکة الی المحیط لکنه لا یبلغ

المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب ويطفو بالماء الثاني كيف يقتضي حركة الجسم حيث اذا فليس الى الماء كالبخار المتصاعد الى المحيط فان الميل طبيعي وقسري ونفساني وهي العلة القريبة للحركة وباعتباره يصدر عن الثابت متغير ويختلف اقول اراد ان يشير الى الميل وبيان اقسامه والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه وهو طبيعي وقسري ونفساني لانه اما ان يحدث من تاثير قاسر خارج من الجسم فهو كميل السهم عند انفصاله عن القوس وهو الميل القسري او يحدث من طبائع الجسم وح اما ان يحدث بسبب الطبيعة كميل الزق المنفوخ المسكن تحت الماء وهو الميل الطبيعي او يحدث بسبب عن النفس كميل النبات عند بروزه من الارض وكاعتماد الانسان على غيره وهو الميل النفساني والميل هو العلة القريبة للحركة والحركة يمتنع خلوها عن حد ما من السرعة والبطوء لان الحركة نوع في شيء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة او وضعا او كيفا او كما وفي زمان وقد يمكن ان يتوهم وقوعها في زمان اقل من ذلك الزمان فتكون الحركة الثانية اسرع من الاول او في زمان اكثر منه فتكون ابطأ منها فالحركة يمتنع خلوها عن حد من السرعة والبطوء والسرعة والبطوء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لها فانه هو سريع بالقياس الى شيء هو بعينه بطيء بالقياس الى الغير فالحركة لا تخلو عن حد ما من الشدة والضعف والطبيعة التي هي مبدأ الحركة لا يقبل الشدة والضعف وكانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة فصدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنع لعدم الاولوية فلا بد من امر يختلف بشدته وضعفه حتى تقتضي الطبيعة بحسبه حركة معينة منها وذلك الامر هو الميل فهو امر متوسط بين الطبيعة والحركة فهو العلة القريبة للحركة وباعتبار الميل يصدر عن الثابت اي الطبيعة او القاسر او النفس المتغير اعني الحركة وذلك لان كلا من هذه الثلاثة من حيث هو امر ثابت ولا شيء من مقتضي الحركة المتغير بثابت فلا شيء من هذه الثلاثة بمقتضي للحركة ولان كلا من هذه الثلثة من حيث هو مستمر الى الاول والذي هو مقتضي الحركة يقتضيها شيئا فشيئا فلو اقتضى واحد من هذه الثلثة الجزء الاول من الحركة لدام بدوام علته فما وجد جزء آخر بعده فكانت الحركة غير حركة فلا بد من انضياف شيء آخر الى احد هذه الثلثة يختلف حاله بالشدة والضعف حتى يصير ذلك الواحد الثابت بسببه مبدأ للحركة الغير الثابتة وذلك هو الميل والميلان المختلفان المتضادان وذلك لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والآخر الى خلافها يلزم ان يكون الجسم في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة واذا امتنع اجتماعهما مع انهما موجودان متواردان على موضوع واحد يكون بينهما تضاد ولولا ثبوته لتساوي ذو العائق وعادمه اقول اراد ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل ما بالطبع وتقرير البرهان انه لولا ثبوت الميل الطبيعي في الجسم القابل للحركة لتساوي حركة الجسم ذي العائق وحركة الجسم العديم العائق والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق الطبيعي اي الميل الطبيعي يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما آخر فيه ميل ومعاوقة ما بالطبع فيبين انه يقطعها في زمان اطول ولنكن جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض اولا نسبته الى الميل المفروض اولا نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون في مثل زمان عديم المعاوق يتحرك بالقسر مثل مسافته فيتساوي حركتا مقسورين ذي عائق وغير ذي عائق وقد ذكرنا ما فيه من النظر والجواب عنه في بحث الخلاء فلا حاجة الى الاعادة ههنا قال وعند اخرين هو شيء بحسب تعدد الجهات

الجهات وتتماثل وتختلف باعتبارها وهي الثقل والخفة وهو عند بعضهم مغاير ومنه لازم ومفارق ويفتقر الى المحل لا غير وهو مقدور لنا ويتولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته اقول لما ذكرنا من اثبات الميل على راي الحكماء وعند المتكلم الميل اي الاعتماد جنس تحته ستة انواع بحسب تعدد الجهات الست فان لكل جسم من الاجسام ست جهات ويكون له بحسب كل جهة اعتماد فيكون الاعتمادات ستة وتتماثل الاعتمادات بحسب اتحاد الجهة وتختلف باعتبار تعدد الجهات وعند طائفة منهم الثقل جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل وعند آخرين منهم الثقل مغاير للاعتماد وهو عبارة عن كثرة اجزاء الجسم فكلما ازداد انضمام اجزائه كان اثقل واتفقت المعتزلة على ان الاعتمادات منقسمة الى اعتمادات لازمة طبيعية وهي اعتماد الثقيل الى جهة السفل واعتماد الخفيف الى جهة العلو والى اعتمادات مفارقة وهي الاعتمادات المختلفة مثل اعتماد الثقيل الى جهة العلو واعتماد الخفيف الى جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى المحل لا غير وذلك لان الاعتماد عرض وكل عرض يفتقر الى محل فكان الاعتماد مفتقرا الى المحل وامتنع حلول عرض في محلين فكان الاعتماد كذلك فافتقر الى محل لا غير والاعتماد مقدور لنا لانه يحدث بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادرا بحسب قدرتنا ويتولد عن الاعتماد اشياء بعضها لذاته بلا شرط وبعضها لذاته بشرط وبعضها يتولد منها لا لذاته اما الذي يتولد من الاعتماد لذاته بلا شرط فهو الاكوان فان الاعتماد في محله يولد الاكوان فلان الجسم يختص بجهة دون جهة حال حركته فلا بد من مخصص لكونه في تلك الجهة وهو الاعتماد واما الاعتماد فلان الحركة القسرية توجد شيئا فشيئا والقاسر اوجد في المتحرك الاعتماد والاعتماد يولد الحركة الاولى والاعتماد بالنسبة الى الحركة الثانية واما الذي يتولد من الاعتماد بشرط فهو الاصوات فانها تتولد عن الاعتماد لذاته بشرط المصاكة واما الذي يتولد من الاعتماد لا لذاته فهو التاليف والالم اما التاليف فيتولد من المجاورة التي يتولد من الاعتماد واما الالم فيتولد من التفريق الذي هو يتولد من الاعتماد قال ومنها اوائل المبصرات وهي اللون والضوء ولكل منهما طرفان والاول حقيقة وطرفاه السواد والبياض المتضادان ويتوقف على الثاني في الادراك لا الوجود وهما متغايران حسا قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعان ولكل منهما جسما خصوصا المحسوس بل هو عرض قائم بالجسم معد لحصول مثله في المقابل وهو ذاتي وعرضي اولي وثاني والظلمة عدم ملكة اقول ومن الكيفيات المحسوسة المبصرات ومنها اوائل المبصرات وهي التي يكون مبصرة اولا وبالذات وهي اللون والضوء ولكل من اللون والضوء طرفان وللاول اي للون حقيقة نبه بهذا على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل من اختلاط الهواء بالاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج والزجاج المدقوق والسواد انما يتخيل عند عدم غور الضوء في عمق الجسم والحق ان السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان قائمتان بالجسم في الخارج وما جعل سببا لتخيل البياض منقوض ببياض البيض المسلوق فانه يرى بعد السلق مع انه صار بعد السلق كثيفا ولا يرى قبل السلق مع انه كان شفافا واختلاط الهواء بعد السلق ممتنع لكونه اثقل والثقل دليل على عدم مخالطة الهواء وعلى تقدير تسليم كونه سببا يجوز ان يكون سببا للتحقق في الخارج كما يجوز ان يكون سببا للتخيل وللون طرفان السواد والبياض وباقي الالوان فتتركب

بينهما وهما متضادان لتعاقبهما على موضوع واحد ويكون بينهما غاية الخلاف طباعا وما قيل ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما

فيحصل من اجتماعهما الغبرة فباطل لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما لا يخلو اما ان يبقى كل واحد منهما او واحد منهما على

صرافته او لا يبقى واحد منهما على صرافته والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على صرافته لزم ان نرى

الجسم في غاية السواد والبياض واما الثاني فلانه يلزم ان نرى الجسم في غاية البياض لو كان الباقي على صرافته هو البياض او في غاية

السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم اجتماعهما لان الذي لم يبق على صرافته منتف فلم يجتمع مع الآخر

واما الثالث فلانه يلزم ان لا يكون شيء منهما موجودا البتة بل الموجود لون متوسط ويتوقف اللون على الثاني اي الضوء في الادراك

لا الوجود اي الضوء شرط ادراك اللون لا شرط وجوده وزعم الشيخ ابو علي ان الضوء شرط وجود اللون ويكون اللون عند عدم

الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعدا لقبول اللون الخاص بعد تحقق الضوء واحتج عليه بان الضوء

فعدم الرؤية لا يكون بسبب الظلمة فان الظلمة غير مانعة عن الابصار ولذلك نرى في الغار جماعة خارج الغار اذا اوقدوا نارا الى

من الهواء الحايل بيننا وبين تلك الجماعة مظلم ورد هذا بانه لا يجوز ان يكون عدم الرؤية بسبب فقد شرط الرؤية وهو

الضوء لا بسبب منع الظلمة لانتفاء الضوء ليس شرطا في الرؤية لان من في الغار يرى الخارج مع عدم الضوء بين من في الغار

وبين الخارج لان الهواء مظلم لانا نقول الضوء الواقع على المرئي شرط في رؤيته لا الضوء الواقع على الحايل بين الرائي والمرئي

والحق ان اختلاف الالوان بحسب شدة الضوء وضعفه مشعر بان اللون الحاصل عند شدة الضوء حقيقة مخالفة لحقيقة اللون

الحاصل عند ضعف الضوء وهذا يدل على انه عند شدة الضوء انتفى اللون الاول المغاير بالحقيقة للون الثاني ووجد اللون

الثاني ولا وجه للقدر المشترك بين اللونين المختلفين بالحقيقة لامتناع تحقق حصة الجنس عند انتفاء الفصل فاحتج

من هذا ان الضوء شرط وجود اللون واللون والضوء متغايران حسا اي التغاير بينهما مستفاد من الحس ولان الضوء

لو كان نفس البياض مثلا لكان البياض لا يشارك السواد في الضوء كما لا يشاركه في البياضية والتالي باطل لان السواد

والبياض قد يتشاركان في الضوء مع اختلافهما في الماهية وكل من اللون والضوء قابل للشدة والضعف والقابل للشدة

والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وذلك لان السواد الشديد مخالف للسواد الضعيف في الشدة

والضعف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني ممتنع والا لم يكن التفاوت في السواد بل في امر

خارج عنه لكن نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف وليس هنا

اشارة الى ان المقول بالتشكيك في عوارض ما يقال عليه من الافراد وذلك لان نسبة الماهية وذاتياتها الى الجزئيات على

السواء فان جميع الجزئيات متفاوتة في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق الماهية وذاتياتها وترتفع

بارتفاع الماهية فالنسبة الى شيء منها اقدم او اولى او اشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدم

علية بالماهية فان نسبة الماهية الى الجزئي المقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي المتأخر بالوجود فلا يكون الماهية وذاتياتها

وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك هو العوارض والمقول بالتشكيك انما كان من لوازم حقيقة الجزئيات لا يلزم ان

يكون الجزئيات مختلفة بالحقيقة لان اختلاف اللوازم يستدعي اختلاف الملزومات والا يلزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو ممتنع واختلفوا

في ان الضوء جسم ام لا فذهب المحققون الى ان الضوء ليس بجسم اذ لو كان جسما لحصل خلاف المحسوس وذلك لانه لو كان جسما وهو مبصر

لكان ساترا لما تحته فكلما ازداد نورا ازداد ستره والمحسوس ضد ذلك لان المحسوس ان الضوء لا يكون ساترا لما تحته وكلما ازداد

كان ما تحته اظهر فثبت انه لو كان جسما لحصل ضد المحسوس وضد المحسوس منتف فلا يكون الضوء جسما وثم نظر والحق ان يقال

لو كان الضوء جسما يلزم التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء فيه والثاني ظاهر الفساد واحتج من قال

ان الضوء جسم بان الضوء منحدر من الشمس او النار وغيرهما وكل منحدر متحرك وكل متحرك جسم وبان الضوء يتحرك بحركة

المضيء وكل متحرك جسم واجيب بانا لا نم ان الضوء منحدر بل الضوء يحدث في مقابلة القابل دفعة لكن لما كان حدوثه من شيء عال

سبق الى الوهم انه منحدر ولا نم ان الضوء يتحرك بحركة المضيء بل الشمس تتحرك فيحدث في مقابلها الضوء وينتفي ما حدث قبل هذه

المقابلة بسبب زوال المقابلة الاولى عند انتقال الشمس من موضعها الاول فيتوهم انه ينتقل بانتقال الشمس فثبت ان الضوء

ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في الجسم المقابل للشمس والضوء قسمان ذاتي وعرضي فالذاتي هو ما حدث

من ذات المضيء في ذاته ويسمى ضوءا والعرضي ما يحدث من ذات المضيء في غيره ويسمى نورا وايضا الضوء اول وثان فالضوء الاول

ما حصل من المضيء لذاته كضوء الهواء الذي صار مضيئا بالشمس والضوء الثاني ما حصل من المضيء لغيره كضوء وجه الارض قبل

طلوع الشمس فانه صار مضيئا بالهواء الذي صار مضيئا بالشمس والظلمة عبارة عن عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا فان الشيء

الذي من شانه الضوء اذا انتفى عنه الضوء صار مظلما والخفاء الى ان يحدث فيه كيفية اخرى حتى يصير مظلما فيكون الظلمة عدم ملكة

الضوء فاذن منها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة في الخارج ويستحيل ان يفوه

لوجوب ادراك الهيئة الصوتية ويحصل منه آخر وهو الضد اقول من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي الاصوات قيل الاصوات

جسم وهو باطل لان الاجسام لان الاجسام متشاركة في الجسمية ومخالفة بالاصوات وما به التشارك غير ما به التخالف ولان الاجسام

مبصرة والاصوات ليست بمبصرة وقيل انه القرع او القلع وقيل انه التموج وكلاهما باطل لان كلا من القرع والقلع والتموج مبصر

والصوت ليس بمبصر اذا عرفت ذلك فنقول الصوت يحدث من تموج الهواء المعلول للقرع والقلع والتموج ليس عبارة عن حركة انتقالية

من هواء واحد بعينه بل عبارة عن امر يحدث بتقادم بعد صدام وسكون بعد سكون وهذا التموج

سببه القرع وهو امساس عنيف او القلع وهو تفريق عنيف فان القرع والقلع كلا منهما يخرج الهواء الى ان ينفلت من المسافة التي

سلكها القارع او القالع الى جنبيها بعنف شديد ويلزم منه انقياد الهواء ايضا والتموج لو افعين مختلفة

والقرع والقلع اللذان هما سبب التموج الذي هو سبب قريب للصوت مشروط بالمقاومة لان الصلابة فان قرع الماء بشيء يوجب

الصوت مع عدم الصلابة وقلع شيء من القطن غير مصوت لعدم المقاومة والصوت موجود في الخارج اي في تموج الهواء الخارج

عن الصماخ واليه اشار بقوله في الخارج اي الاصوات حاصلة في الخارج وقيل انه لا وجود له في الخارج بل انما تحدث في القوة السامعة عند
عن ملامسة الهواء المتموج عند بلوغه الى الصماخ ولا قبل ذلك فلا وجود له اصلا وهذا باطل لانه لو كان كذلك لما ادركنا الصوت الا في تلك الحالة فقط ولكان
ادراكنا اياه في تلك الحالة فقط لما ادركنا الجهة عند وصول الصوت الينا لان الجهة لا يبقى منها اثر في الهواء المتموج عند بلوغه الى الصماخ لانا
لما لم ندرك الملموس الا حال وصوله الينا لم ندرك باللمس ان الملموس من اي جهة وصل الينا ويستحيل بقاء الصوت اي بقاء اجزائه في الوجود معا بل
يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان لان الصوت لو كان موجودا قار الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي نتكلم بها باقية
في الخارج معا بالضرورة لكن استحال بقاؤها معا لانا ندرك بالضرورة الترتيب الخاص الواقع في حروف الكلمة فلو كانت حروف الكلمة
مجتمعة فانه لم يكن سماع زيد مثلا على هذا التاليف والترتيب الخاص اولى من سماعه على سائر التراكيب التي يمكن بحسب الهيئة الصورية لها هف
ويحصل من التموج الحاصل بسبب القرع والقلع تموج آخر فيحصل منه صوت آخر وهو الصدى واعلم ان الهواء اذا تموج وقاومه متصادم كجبل او
املس بحيث يرد هذا الهواء المتموج الى خلف محفوظا فيه هيئة تموج الهواء الاول حدث من ذلك صوت هو الصدى قال ويعرض له كيفية
متمايزة يسمى باعتبارها حرفا اما مصوت او صامت متماثل او مختلف بالذات او بالعرض وينتظم منها الكلام باقسامه ولا يعقل غيره اقول
الصوت قد يعرض له كيفية يتميز بها عن صوت آخر يشاركه في الحدة والثقل تميزا في المسموع ويسمى الصوت باعتبار هذه الكيفية حرفا واحترزنا
بقولنا تميزا في المسموع عن الصوت الطويل والقصير وعن الصوت الملائم وغير الملائم فان كلا منها قد عرض له هيئة يتميز بها
عن صوت آخر هو مثله في الحدة والثقل لكن ليس تميزا في المسموع لان الطول والقصر والملائمة وغير الملائمة ليست بمسموعة اما الطول
والقصر فلانهما من الكميات والكميات غير مسموعة واما الملائمة وعدمها فلانهما مطبوعتان والحروف اما مصوت وهو الذي يسمى حروف
المد واللين وهو الالف والواو والياء اذا تولدت من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها الفتحة للالف والضمة للواو والكسرة للياء
اي وهاوي ولا يمكن الابتداء بها في تلك الحالة لانها ساكنة ولا يمكن الابتداء بالساكن واما صامت وهو ما عدا حروف المد واللين مثل
الطاء والتاء وغيرهما ويمكن الابتداء به والصوامت اما متماثلة كالباء والباء اذا كانا ساكنين او متحركين بحركتين متماثلتين كالمختبر
او غير ذلك والمختلفة اما مختلفة بالذات والحقيقة كالباء والجيم او مختلفة بالعوارض بان يكون الحرفان من نوع واحد
كالجيمين مثلا ويكون احدهما متحركا والآخر ساكنا او يكون احدهما متحركا بحركة والآخر بحركة غيرها والكلام ينتظم من الحروف باقسامه
فان هذه الحروف لما انتظمت انتظاما مخصوصا سمي المنتظم كلاما وهو مفرد ومؤلف والمؤلف تام خبر وامر ونهي واستفهام وتعجب ونداء
وغير تام تقييدي وغيره فجميع اقسام الكلام مؤلف من هذه الحروف ولا يعقل كلام غير المؤلف من هذه الحروف المسموعة هذا عند المعتزلة
واما الاشاعرة فقالوا ان الكلام نفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول المؤلف من الحروف ولفظي هو المؤلف من هذه الحروف وقوله
لا يعقل كلام غير مؤلف من الحروف ان ارادوا به انه لا يعقل مدلول هذه الالفاظ اصلا فهو عين الجهالة وان ارادوا به ان مدلول
هذه الالفاظ لا يطلق عليه الكلام فهو نزاع لفظي والحق ان الكلام يطلق على المفهوم القائم بالنفس كما يطلق على المؤلف من الحروف
كقول الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا لكن اطلاق الكلام على المؤلف من الحروف اشهر واطلاقه على مدلوله

على حدة ولم قال ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل الثلاثة في مثلها اقول ومن الكيفيات المحسوسة المطعومات التسعة ووجه
الانحصار في التسعة ان الجسم الحامل للطعم لا يخلو ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا بينهما وعلى كل تقدير من المقادير الثلاثة فالفاعل فيه اما
الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما فيكون الحاصل تسعة فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة
وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة وفي المعتدل حدثت القبض
والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة
والتفاهة على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والثاني ان لا يكون له طعم في الحس فقط ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة تكاثفه لا يتحلل منه
شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه طعم كالنحاس والحديد والنوع الاول هو التفه الذي عد
من الطعوم الاول اعلم ان مفردات الطعوم هي هذه التسعة وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان او اكثر فيحس بطعم غير هذه التسعة كاجتماع
الطعمين كاجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة وكاجتماع المرارة والملوحة في السبخة ويسمى الزعوقة واما اجتماع
الاكثر فكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان قال ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة اقول
ومن الكيفيات المحسوسة المشمومات وهي الروائح المدركة بالشم ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة
ورائحة منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملائم لشخص قد يكون غير ملائم لغيره قال والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض
اقول لما فرغ من مباحث النوع الاول شرع في النوع الثاني منها وهي الكيفية الاستعدادية وهي الاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض
اي الانفعال واللاانفعال على معنى انه استعداد شديد للانفعال او اللاانفعال والاول يسمى اللاقوة كالممراضية واللين والثاني يسمى القوة كالمصحاحية
والصلابة قال والنفسانية حالا وملكة اقول لما فرغ من النوع الثاني شرع في النوع الثالث وهي الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات
الانفس وهي ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والاختلاف بينهما بالعوارض المفارقة لا بالفصول لان
الكيفية الواحدة بالشخص قد يكون حالا فاذا استحكمت صارت ملكة والامور المختلفة بالفصول يمتنع ان ينقلب بعضها الى بعض قال ومنها العلم
وهو اما تصور او تصديق جازم مطابق ثابت اقول ومن الكيفيات النفسانية العلم وهو اما التصور او التصديق الجازم المطابق الثابت واحترز
بالجازم عن الظن فانه تصديق غير جازم لان الجازم هو الذي يمنع احتمال النقيض والظن لا يمنع احتمال النقيض واحترز بقوله عن الجهل
المركب وبقوله ثابت عن التقليد فانه اراد بالثابت ما يمتنع زواله والتقليد ليس كذلك واعلم ان العلم قد يطلق تارة ويراد به حصول صورة الشيء
في العقل وهو منقسم الى التصور المطلق كتصور الشمس والقمر والعقل والى تصور معه تصديق كالعلم بان العالم حادث والتصديق هو الحكم
بين الشيئين بنفي او اثبات ويطلق تارة ويراد به اليقين وهو قسم من اقسام التصديق لانه تصديق مقيد بالجزم والثبات والمطابقة
وهو غير منقسم الى التصور والى التصديق الجازم المطابق الثابت لان الشيء لا ينقسم الى نفسه والى ما هو مباين له فان اراد بالعلم الذي
جعل مورد القسمة العلم بالمعنى الثاني لم يصح التقسيم وكذا ان اراد به العلم بالمعنى الاول ضرورة خروج الاقسام الاخر عن ذلك وايضا العلم
بالمعنى الاول ينقسم الى التصور والى التصديق الا ان لا يسمى القسم الثاني بالتصديق فلكل ان يصطلح على ما يشاء فعلم ان انقسام العلم

الى التصور والى التصديق الجازم المطابق الثابت غير صحيح ولا يمكن تصحيحه الا ان يقسم المعاني الذهنية الى نفس الادراك
والى ما يلحقه ويقسم ما يلحقه الى ما يجعله محتملا للتصديق او التكذيب والى ما لا يجعله كذلك كالهيئات اللاحقة به في الامر والنهي
والتمني وغير ذلك ويقسم ما يجعله محتملا للتصديق والتكذيب الى الجازم وغيره والجازم الى المطابق وغيره والمطابق الى الثابت
وغيره ويسمى القدر المشترك بين كل ادراك والتصديق الجازم المطابق الثابت وهو الحكم الذهني المقيد بسلب الاقسام الباقية بالعلم
ويقسم الى التصور والتصديق المذكور لا لان العلم بمعنى اليقين واليقين اعم من التصور والتصديق لانا نقول العلم بمعنى اليقين
يعتبر فيه الحكم والجزم والمطابقة والتصور مجرد عنها فلا يكون اعم من التصور قال ولا يحد اقول اي لا يحد العلم لانه بديهي التصور والتحديد
انما يكون للكسبي وما ذكروه في موضع التعريف ليس بحد بل تعريف له بحسب اللفظ والاشياء البديهية قد تعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه
في صدر الكتاب وكل ما يجده الانسان من نفسه من هذه الكيفيات غني عن التعريف بالحد والرسم قال وينقسمان الى الضرورة والاكتساب
اقول اي التصور والتصديق ينقسمان الى الضرورة والاكتساب اي ينقسم كل منهما الى الضروري والمكتسب ويعني بالتصور الضروري
ما لا يحتاج في تحصيله الى فكر وبالتصديق الضروري ما يكفي في جزم العقل بنسبة احد طرفيه الى الآخر تصورهما سواء كانا او احدهما
متصورا بالفكر والمكتسب من كل منهما ما يقابل ضروريه قال ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثال المغاير اقول ولا بد
في العلم من انطباع صورة مساوية للمعلوم وذلك لانا نحكم بها معدوم ما في الاعيان باحكام وجودية مثل كثير من الاشكال الهندسية المفروضة
مما لا يمكن او ممتنعا فكل ما يحكم عليه بالحكم الوجودي له وجود واذ ليس في الاعيان فهو في النفس وان في النفس اما نفس حقيقته او مثاله
والاول باطل لان حقيقة الشيء المعدوم في الخارج حتى تحصل في العقل فتعين الثاني قوله المجرد اشارة الى جواب عن مقدر تقريره انه
لو كان العلم عبارة عن انطباع صورة الشيء المعلوم في العالم لكان كل ما حصل له هذه الصورة كان عالما والتالي باطل فان الجمادات حصل
لها صورة الحرارة مثلا مع انها ليست عالمة بالحرارة وتقرير الجواب ان يقال العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم في المحل المجرد والجمادات
ليست مجردة فلا تكون عالمة وقوله القابل يحتمل ان يكون صفة موضحة ويحتمل ان يكون مقيدة ويصح ان يكون جوابا لاعتراض مقدر تقريره
ان يقال الصورة العقلية المجردة قد يعرض لها صورة المعقولات كصور المعقولات الاولى التي يعرض لها المعقولات الثانية فلو كان
العلم حصول صور المعلومات في المحل المجرد لكانت الصورة العقلية عالمة بالصورة التي تعرض لها وتقرير الجواب ان يقال الصورة
العقلية وان كانت مجردة عن المادة لكن غير قابلة للعلم اي لا يكون من شأنها العلم لان ما من شأنه العلم ان يكون قائما بنفسه والصورة
العقلية لا يكون قائمة بنفسها فلا يكون حصول صور المعقولات فيها علما فلا يكون الصورة العقلية عالمة ولو اقتصر على القابل فقط
لكان كافيا في الاشارة الى جواب الدخلين لكن ذكر المجرد ايضا تنبيها على ان العالم لا يكون غير مجرد قوله وحلول المثال اشارة
الى جواب عن آخر تقريره ان يقال لو كان العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم في العالم لكان العالم بالحرارة والبرودة والاستدارة
حارا وباردا ومستديرا ولكان العالم بالجبل يلزم ان يكون الجبل بتمامه حاصلا في ذهنه وكلاهما باطل وتقرير الجواب ان يقال العلم ليس
عبارة عن حصول ماهية المعلوم في العالم بل عبارة عن حصول مثال ماهيته في العالم والمثال مغاير في كثير من الاحكام لما له المثال كما عرفت

كما عرفت ذلك في المقصد الاول واذا كان كذلك لم يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا ومستديرا وانما يلزم ذلك ان لو كان المنطبع نفس
ماهية الحرارة والبرودة والاستدارة وليس كذلك بل الحاصل مثالها وايضا لا يلزم ان يكون الجبل بتمام ماهيته حاضرا في الذهن
بل يلزم ان يكون مثاله بتمام ماهيته حاضرا في الذهن ولا امتناع فيه لا يقال لو كان العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم في العالم
يلزم ان يكون علم المجردات بذواتها وصفاتها كعلمنا بانفسنا وباحوال انفسنا حصول المثال والصورة فيها وليس كذلك لانا نقول
العلم بالاشياء الخارجة عن المدرك انما يكون بالانطباع لا غير وح يكون المراد من قوله ولا بد فيه من الانطباع اي لا بد في العلم بالشيء
الخارج عن المدرك من الانطباع واعلم ان العلم الذي يتوقف على الانطباع غير علم الله تعالى فان علمه ليس بالانطباع كما سيأتي قال ولا يمكن
الاتحاد اقول ذهب طائفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وذهب طائفة الى ان النفس الناطقة اذا علمت شيئا اتحدت بالعقل
الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان هذين المذهبين اي اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان
واذا لم يمكن اتحاد الشيء بالشيء لم يمكن اتحاد العالم بالمعلوم ولا اتحاد النفس الناطقة بالعقل الفعال والذي يختص بعدم اتحاد
العالم بالمعلوم ان العالم اذا علم شيئا فلنفرض انه صار ذلك الشيء المعلوم مثلا اذا علم آ صار بعينه آ فلا يخلو اما ان يكون
هو كما كان عند ما لم يعلم آ او بطل منه ذلك فلا يخلو اما ان يكون او حال اما فان كان الثاني فالذات باقية فلا يكون اتحادا بل يكون
استحالة اي تغيرا من حال الى حال وان كان الاول ثم قد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار هو شيئا آخر وايضا اذا علم آ
ثم علم ب ان يكون كما كان عند ما علم آ حتى يكون سواء علم ب او لم يعلمه او يصير شيئا آخر والاول باطل بالضرورة وكذا الثاني والا يلزم
ان يكون متجدد الذات او الاستحالة وعلى التقديرين يلزم عدم الاتحاد والذي يختص بعدم اتحاد النفس الناطقة بالعقل الفعال
ان النفس الناطقة لو اتحدت بالعقل الفعال فلا يخلو اما ان يتحد ببعضه او به من حيث هو كل فان كان الاول يلزم تجزئة العقل الفعال
وان كان الثاني يلزم ان يكون النفس الناطقة عالمة بجميع المعلومات قال ويختلف باختلاف المعقول كالحال والاستقبال ولا يعقل الاضافي
بدون المتضايفين مع الاتحاد اقول اختلفوا في ان العلم هل يختلف باختلاف المعلوم اي تعدد المعلوم يستدعي تعدد العلم به ام لا فذهب المحققون
الى انه يختلف باختلاف المعلوم اي العلم الواحد لا يجوز ان يكون علما بمعلومين وذلك لان العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالم
وصور الاشياء المتغايرة متغايرة بالضرورة فحصول صورة ما مغاير لحصول صورة غيرها فالعلم باحد الشيئين مغاير للعلم بالآخر
فلا يكون العلم الواحد علما بمعلومين وذهب اهل السنة الى ان العلم القديم يتعلق بمعلومات لا نهاية لها مع انه واحد وكذا العلم
الحادث فذهب ابو الحسين البصري الى ان العلم الواحد يجوز ان يتعلق بمعلومات كثيرة وحكى عن الشيخ الاشعري ذلك وانكره الاستاذ
ابو اسحاق وقال انه ذكره في الالزام على من يقول العلم الواحد يتعلق بمعلومين وذهب الجبائي الى جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين
واوجبه من اهل السنة ابو منصور البغدادي وقال القاضي كل معلومين لا ينفك احدهما عن الآخر في العقل يجوز ان يتعلق بهما
علم واحد وكلما يجوز ان يعلم عند الذهول عن شيء آخر فلا يمكن ان يتعلق بهما علم واحد قوله كالحال والاستقبال فاورده مثالا
لاختلاف المعلوم واشار به الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة ذهبوا الى ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حصول الاستقبال

فان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد وبوبط فان العلم بان الشيء سيوجد مشروط بعدم الشيء في الحال ووجوده في ثاني
الحال والعلم بان الشيء موجود غير مشروط بالعدم في الحال بل مشروط بالوجود في الحال فاحدهما غير الآخر والعلم لا يعقل الا مضافا
الى معلوم فان العلم علم بالشيء لكن لا تكون الاضافة داخلة في مفهومه ولا نفس مفهومه بل تكون لازمة له فانه عبارة عن حصول الصورة
والصورة انما يكون لشيء فيكون الاضافة الى ذلك الشيء لازمة له ثم قال المحقق فيقوى الاشكال مع الاتحاد اي اذا كان العلم لا يعقل
الا مضافا فيقوى الاشكال عند اتحاد العالم والمعلوم وذلك لان العالم والمعلوم اذا كانا شيئا واحدا توجه الاشكال بانه يقال
انكم جعلتم العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم فلا يمكن عند اتحاد العالم والمعلوم والا يلزم اجتماع صورتين
متساويتين لشيء واحد ويقوى الاشكال باعتبار لزوم الاضافة لان العلم بالشيء يستلزم الاضافة اليه والاضافة لا يتصور
الا بين الشيئين فعند اتحاد العالم والمعلوم لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لانتفاء اللازم الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال
ان العلم بالشيء الخارج عن العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم ولان العلم بما هو غير خارج عن العالم فهو عبارة عن
حصول نفسه، وعن الثاني ان عند اتحاد العالم والمعلوم يتحقق الاضافة لتحقق الشيئين احدهما حصول ذلك الشيء اعني وجوده الذي
هو العلم والآخر نفس ذلك الشيء الذي هو العالم والمعلوم ولا شك ان حصول الشيء مغاير للشيء لان الوجود مغاير للماهية فالاضافة تتوقف
الحصول بالقياس الى الشيء هذا هو التحقيق، واعلم ان العلم الذي يلزم الاضافة هو غير علم الله تعالى بذاته فان علمه تعالى بذاته هو نفس ذاته
الذي هو عين وجوده فلا اثنينية فيه حتى يتصور الاضافة بينهما قال وهو عرض لوجود حد العرض فيه اقول علمنا غير الله تعالى عبارة عن حصول
صورة مساوية للمعلوم اذا كان المعلوم خارجا عن العالم وعن حصول نفس المعلوم اذا لم يكن خارجا في العلم بالاشياء الخارجة عن
المدرك صورة وحصول تلك الصورة واضافة الصورة الى الشيء المعلوم واضافة الحصول الى الصورة وفي العلم بالاشياء الغير الخارجة
عن العالم حصول ونفس ذلك الشيء الحاصل واضافة الحصول الى ذلك الشيء ولا شك ان الاشياء في جميع الصور عرض لانها تكون موجودة في
موضوع ولا نفس حقيقة الشيء في العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم يكون جوهرا ان كان المعلوم ذات العالم لانه يكون تلك الحقيقة موجودة
في موضوع ضرورة كون ذات العالم كذلك وعرضا ان كان المعلوم عوارض ذاته لانه يكون تلك الحقيقة قائمة بذات العالم فيكون عرضا
واما الصورة في العلم بالاشياء الخارجة عن العالم فان كانت صورة لعرض بان يكون المعلوم عرضا فهو عرض بلا شك ضرورة صدق حد
العرض عليه بانها تكون موجودة في موضوع وان كانت صورة لجوهر بان يكون المعلوم جوهرا فعرض ايضا لكن فيه شبهة لانه عرض لصدق
حد العرض عليه واما الشبهة فلان المعقول الذي هو جوهر بحسب حقيقته اذ تم فماهيته من حيث هي جوهر وماهيته من حيث هي محفوظة
في الصورة العقلية منه لان انتساب الماهية الى الوجود الذهني والى الوجود الخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية واذا كانت ماهية
المعقول محفوظة في الصورة العقلية والماهية من حيث هي لانها جوهر تكون الصورة العقلية ايضا جوهرا فلا يكون عرضا اذ يمتنع
ان يكون الشيء الواحد بعينه جوهرا وعرضا والجواب عن الشبهة انا لا نسلم ان الماهية من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية قوله لانه انتساب الماهية
الى الوجود الذهني والى الوجود الخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية قلنا مسلم ذلك ولكن لا نسلم ان المنتسب الى الوجود الذهني اعني الصورة العقلية

العقلية هو ماهية المعقول بل شبحها ومثالها والشبح والمثال للشيء مغاير لذلك الشيء وان كانا مطابقا له بحيث ان الحاصل في المخيلة
من الشيء في العقل هو عين الشيء واذا كانت الصورة العقلية مغايرة لماهية المعقول لا يلزم من جوهرية ماهية المعقول جوهرية الصورة
العقلية فلا يكون الشيء الواحد بعينه جوهرا وعرضا ولان المحصول فسواء كان حصول صورة الشيء المعلوم او حصول نفس الشيء المعلوم فهو
من حيث انه حصول شيء ليس بجوهر ولا عرض لانه لا يصدق عليه بهذا الاعتبار انه ماهية يكون وجودها لا في موضوع او في موضوع لانه بهذا
الاعتبار حصول الشيء لا ماهية ذات حصول وباعتبار ان الحصول ايضا في نفسه مفهوم بعض له وجود في العقل يكون عرضا لانه ح
يصدق عليه حد العرض لانه يصدق عليه انه موجود في موضوع وانما طولنا الكلام في هذا الموضع وبسطنا القول لان من المهمات
الحاصلة في العلم لان المنكرين للمتعرض لهذا البحث زعموا ان العلم عرض واحتجوا على عرضية الصورة العقلية لانها عرض حصولها
الذي هو العلم وفرق بين حصول الصورة ونفس الصورة لان حصول الصورة وجودها وفرق بين الشيء ووجوده لما عرفت ان وجود الشيء
زائد عليه سواء كان ذهنيا او خارجيا فوجب بسط القول فيه ليندفع به الحيرة الحاصلة للمستفيدين بسبب مطالعة الكتب المتعرضة
لهذا البحث قال وهو فعلي وانفعالي وغيرهما اقول العلم اما فعلي او انفعالي او غيرهما لان العلم الفعلي هو الذي يسبق صورة
المعلوم الى العالم فيصير تلك الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم في الاعيان كما نعقل شكلا ثم نجعله موجودا والانفعالي هو الذي يستفاد
الصورة العقلية من الوجود في الاعيان كما نستفيد صورة السماء من السماء، وما غيرهما فعلم الله تعالى بذاته فانه عبارة عن ذاته وكعلمنا بذواتنا
بالوجدانات فانه عبارة عن وجودها العينية الصادرة عنه قال وضروري اقسام ستة ومكتسب اقول العلم ينقسم الى ضروري
وكسبي وقد مر تفسيرهما والضروري ستة اقسام بديهيات ومشاهدات ومجربات وحدسيات ومتواترات وقضايا قياساتها
معها وذلك لان العقل اما ان لا يحتاج في الحكم الى اعانة الحس او احتاج والاول لا يخلو اما ان يحتاج الى الواسطة بين طرفي الحكم او يحتاج
والاول هو البديهيات والثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك الوسط حاصلا بالاكتساب او لا والثاني قضايا قياساتها معها والاول لا يخلو اما ان يحصل
بسهولة او لا والثاني لا يكون من الضروريات والاول هو الحدسيات هذا القسم الذي يحتاج العقل في الحكم الى اعانة الحس واما اذا احتاج الى اعانة
الحس فلا يخلو اما ان يكون الحس حس السمع بان يسمع الجزم الا من مخبر او يكون غيره والاول هو المتواترات والثاني لا يخلو اما ان يحتاج الى تكرار
الاحساس به وهو المجربات او لا وهو المشاهدات فالبديهيات هي التي يتبعها العقل عند تصور حدودها من غير استعانة بشيء آخر
ومن البديهيات ما هو جلي للكل لظهور تصور حدوده ومنه ما فيه خفاء وافتقار الى تامل بسبب تصور حدوده فانه لو اخفي التصور خفي
التصديق وهذا القسم واضح بالنسبة الى الاذهان المشتغلة النافذة في التصور والمشاهدات ما يستفيد التصديق بها من الحس
الظاهر ويسمى محسوسات مثل حكمنا بوجود الشمس او من الحس الباطن ويسمى قضايا اعتبارية مثل حكمنا بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا والمجربات
قضايا واحكام تابعة لمشاهدات متكررة ويحتاج الى قياس خفي وهو انه لو كان الوقوع على نهج واحد لا يكون اتفاقيا كحكمنا
بان شرب السقمونيا مسهل والحدسيات قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوي من النفس يزول معه الشك واذعن له الذهن مثل حكمنا
بان نور القمر مستفاد من الشمس والمتواترات قضايا تسكن اليها النفوس سكونا تاما يزول معه الشك لكثرة الشهادات مع كونه

بحيث يزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل تواطئهم في الكذب مثل حكمنا بان مكة موجودة و لقضايا التي قياساتها
معها قضايا يا انما نحكم بها بسبب وسط لا يعزب عن الذهن عند احضار حدي المطلوب بالبال مثل حكمنا بان الاثنين نصف الاربعة
قال واجب وممكن اقول العلم ينقسم الى الواجب وممكن فالواجب كعلمه تعالى بذاته لانه نفس ذاته والممكن ما عداه من العلوم قال وهو
تابع بمعنى اصالة موازنه في التطابق فزال الدور اقول العلم تابع للمعلوم بمعنى ان العقل لما اعتبر مطابقة العلم والمعلوم حكم
باصالة موازنه اي معلوم العلم في هذا التطابق اي حكم بان المعلوم اصل في المطابقة والعلم تابع له وحكاية عنه فبعد هذا التقدير
يجوز تاخر المعلوم الذي هو الاصل في التطابق عن العلم الذي هو تابع له في التطابق وحكاية عنه فان الحكاية يجوز تقدمها على
المحكي قوله فزال الدور اي الدور الوارد في تقدير تفسير التابع بالمتاخر زمانا او بالمستفاد ولا ورود للدور في تقدير تفسير
التابع بالمتاخر زمانا او بالمستفاد فلان العلم لو كان تابعا والتابع في التقديرين متاخر عن المتبوع فيلزم تاخر كل نوع من العلم
عن معلومه لكن نوع من العلم فعلي وهو موجب لوجود المعلوم فيكون متقدما في وجود المعلوم الذي هو متقدم في العلم التابع له
فيلزم تقدم كل منهما في الآخر فيلزم الدور لا زوال للدور في تقدير تفسير التابع بما ذكرنا فلا نوع لا يلزم ان يكون العلم
متاخرا عن المعلوم فلا يلزم تقدم كل واحد من العلم والمعلوم في الآخر فلا يلزم الدور قال فلا بد من الاستعداد لا الضروري
فبالحواس ولا الكسبي فبالاول اقول الانسان في مبدا الفطرة خال عن العلوم لكنه قابل لها والا لما حصل له اصلا واذا كان قابلا
لها فلو كان شرايط حصول العلم حاصلة بتمامها في مبدا الفطرة لكانت العلوم حاصلة في مبدا الفطرة لان المبدا الفاعل
الذي يخرج كل ما بالقوة الى الفعل موجود دائما فلو كانت الشرايط حاصلة باسرها لزم تحقق جميع ما يتوقف عليه العلوم
في مبدا الفطرة فيحصل جميع العلوم في مبدا الفطرة لكن ليس كذلك فعلم ان شرايط حصول العلوم ليست حاصلة في مبدا
الفطرة فلا بد من حصولها شيئا فشيئا وهو المعنى بالاستعداد لا العلم الضروري فشرايطه من الاحساس بجزئيات المحسوسات
بواسطة الحواس فانا اذا احسسنا بجزئيات تنبهنا لمشاركات بينها ومباينات فيحصل فينا علوم ضرورية ولا الكسبي
فاستعداده انما يحصل بواسطة الاول اي الضروري بان ينتهي اليه ولا التصورات المكتسبة فبالحد والرسم ولا التصديقات
الكسبية فبالقياسات المستندة الى المقدمات الضرورية لا ابتداء او بواسطة قال وباصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس
النوع وباصطلاح آخر مفارقة النوعين اقول الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين آ هو ان يكون حقيقة الشيء حاصلة
بنفسها او بمثالها عند المدرك يشاهدها ما به يدرك سواء كان ما به الادراك ذات المدرك او آلته وسواء كان الحاصل
منتزعا من امر خارجي او حاضرا ابتداء وسواء كان منطبعا في ذات المدرك او في آلته او حاضرا من غير انطباع في ب
هو الاحساس فقط والعلم عبارة عن حصول صورة المعقول عند العاقل فيكون العلم نوعا من الادراك بالاصطلاح الاول وهو
النقل فعلى هذا الادراك يفارق العلم مفارقة الجنس النوع وفي الاصطلاح الثاني يكون الادراك مباينا للعلم فيفارق
العلم مفارقة النوعين قال وتعلقه في التام بالعلة يستلزم تعلقه بالمعلول كذلك اقول تعلق العلم بالعلة لا بماهيتها من حيث

من حيث هي هي لا باعتبار آخر وتعلق العلم بالعلة من حيث هي هي لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم الا ان يكون المعلول
لازما بينا لماهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور ماهية العلة تصور ماهية المعلول ح يكون تعلق العلم بماهيتها العلة من حيث هي
يستلزم تعلق العلم بالمعلول ولا بماهيتها من حيث مستلزمة للمعلول لا باعتبار آخر وهو علم ناقص بالعلة وتعلقه بالعلة مع هذا
الوجه يستلزم تعلقه بالمعلول لا مطلقا بل من حيث هو لازم وهو علم ناقص بالمعلول ولا بماهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها
ومعروضاتها وما لها في نفسها وما لها بالقياس الى غيرها وهو علم تام بالعلة وتعلق العلم بالعلة في هذا الوجه التام يستلزم تعلق
العلم بالمعلول كذلك اي في الوجه التام فان المعلول ولوازمه من لوازم العلة قال ومراتبه ثلاث اقول مراتب العلم ثلاث آ كونه
بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم ب العلم الاجمالي وهو كمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في
ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدا تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن علما بالقوة من كل وجه بل هو بالفعل
من وجه وبالقوة من وجه آخر ج العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل منفصلة بعضها عن البعض قال
وذو السبب انما يعلم بها كليا اقول اي العلم بذي السبب كليا لا يعلم الا بالعلم بسببه لان العلم بذي السبب لا يحصل الا بالعلم بسببه
فلان ذا السبب ممكن بالضرورة وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم بوجود احد طرفيه في الآخر
واذا التفت الى وجود سببه وحدوثه وجدت راجحا على عدمه فحكمت بوجوده حكما قطعيا فثبت ان ذا السبب اذا اعتبر مع قطع الالتفات
عن سببه امتنع الحكم بوجوده جزما وانه اذا التفت الى وجود سببه حكمت جزما بوجوده ولا نعني بقولنا ان ذا السبب لا يعلم الا بالعلم
بسببه الا هذا المعنى ولانه يعلم كليا اي يعلم في وجه يكون تصوره غير مانع من وقوع الشركة فيه فلان الالف اذا كان موجبا للباء
مثلا فمن يستدل من العلم بوجود الالف على العلم بوجود الباء فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي والعلم بصدوره
عن الالف ايضا كلي لا بصدوره عن شيء نفس تصوره غير مانع من الشركة وتعقد الكلي بالكلي كلي كما عرفت في المقصد الاول قال والعقل
غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات ويطلق على غيره بالاشتراك اقول اراد ان يشير الى مفهوم العقل فعرفه بانه
غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات اي القوى التي يدرك بها النفس المحسوسات الظاهرة والباطنة وقد يطلق
لفظ العقل في غير هذا المعنى على سبيل الاشتراك اللفظي فانه يقال للجوهر المجرد الذي لا يتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف ويقال
للنفس الانسانية التي بحسب تكمل جوهرها فمنها قوة استعداد وهي التي من شانها المعقولات وتسمى عقلا هيولانيا تشبيها
بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع افراد الانسان في مبدا فطرتهم ومنها قوة اخرى
تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى لها فتهيئها لاكتساب الفكريات بالفكرة او بالحدس وتسمى عقلا بالملكة ومنها قوة اخرى وهي
ان لها ان تحصل المعقول المكتسب المذهول عنها كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وتسمى عقلا بالفعل ويقال لحصول
المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في النفس عقل مستفاد ويقال للقوة التي بها تستفيض النفس المعقولات من مبادئها
العالية عقل نظري وللقوة التي بها تصلح احوال البدن عقل عملي قال والاعتقاد يقال لاحد قسميه فيتعاكس في العموم والخصوص

ويمتنع فيه التضاد بخلاف العلم والسهو عدم ملكة العلم ويفرق بينه وبين النسيان والشك تردد الذهن بين الطرفين وقد يصح تعلق كل من
الاعتقاد والعلم بنفسه وبالآخر فيتغاير الاعتبار لا الصورة والجهل يضاد بهما وبآخر قسم لاحدهما والظن ترجيح احد الطرفين وهو
غير اعتقاد الرجحان ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل اقول الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او لا
مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا متداول مشهور وقد يطلق لاحد قسمي العلم اعني التصديق الجازم المطابق الثابت
الذي قد تبين ان العلم ينقسم اليهما والتصور فيتعاكس العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بيان ذلك ان الاعتقاد بالمعنى الاول
اعم من العلم اذ يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وبالمعنى الثاني اخص من العلم اذ العلم يصدق على التصور بدون الاعتقاد
فيتعاكس العلم والاعتقاد بحسب الاصطلاحين اي بحسب الاصطلاح الاول الاعتقاد اعم من العلم وبحسب الاصطلاح الثاني بالعكس اي العلم
اعم هذا ما لخصته من كلامه ويدل عليه قوله في الاعتقاد اذا كان بالمعنى الاول يجوز ان يقع التضاد فيه والتضاد انما يقع فيه بان يكون
احدهما متعلقا بالايجاب والآخر بالسلب على معنى انه تارة يتعلق بالايجاب وتارة بالسلب بالنسبة الى قضية واحدة بخلاف العلم فانه لا يمكن
ان يقع فيه التضاد بالمعنى المذكور اذ يشترط فيه المطابقة فلو تعلق بالايجاب لامتنع تعلقه بالسلب وبالعكس والسهو عدم ملكة العلم وهو
ان لا يصير العلم ملكة للنفس وقد يفرق بينه وبين النسيان بان السهو زوال الصورة عن المدركة مع تحفظها في الحافظة والنسيان زوالها
عن المدركة والحافظة جميعا والشك تردد الذهن بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الآخر والاعتقاد والعلم يصح تعلق كل
منهما بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالآخر اي يصح تعلق العلم بالعلم وتعلق الاعتقاد بالاعتقاد وتعلق الاعتقاد بالعلم
وتعلق العلم بالاعتقاد واذا تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه تغاير الاعتبار لا الصورة اي العلم المتعلق بالعلم لا يكون له صورة
مغايرة للعلم لكن مغاير له بالاعتبار اي العلم بالعلم عين العلم بالحقيقة ومغاير له باعتبار انه تعلق بالعلم وكذا الاعتقاد اذا تعلق
بنفسه والجهل يطلق على معنيين احدهما البسيط وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل
العلم والاعتقاد تقابل العدم للملكة والثاني المركب وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه مع اعتقاد انه لا يمكن الا كذلك وبهذا المعنى قسم من
من الاعتقاد وانما سمي مركبا لتركيبه من اعتقادين والظن ترجيح احد طرفي الايجاب والسلب ترجيحا لا ينقبض النفس معه عن الطرف الآخر
وهو غير اعتقاد الرجحان فان رجحان الشيء غير اعتقاد رجحانه والظن هو الاول لا الثاني والظن قابل للشدة والضعف
فان بعض الظنون اقوى من بعض وذلك لان للترجيح مراتب واقعة بين الطرفين شدة في الغاية وضعف في الغاية وطرفا الظن
العلم الذي لا مزية لترجيحه والجهل البسيط الذي لا ترجيح معه قال وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئيه ضرورة ومع فساد احدهما
قد يحصل ضده اقول لما كان العلم قسمين ضروري وكسبي والضروري انما يحصل من غير اكتساب والكسبي انما يحصل بالاكتساب
اراد ان يشير الى الكسب منه وكيفية اكتسابه منه فقال وكسبي العلم يحصل بواسطة النظر والنظر يفيد كسبي العلم بالضرورة
اذا كان جزآه اعني المادة والصورة صحيحين والنظر ترتيب امور معلومة ليتوصل بها الى تحصيل مجهول والترتيب جعل
الامور المتكثرة بحيث يطلق عليها الواحد اذا كان لبعض اجزائه نسبة الى البعض في التقدم والتأخر وهذا رسم تام لاشتماله على

ما فيه من العلل الاربع فقوله ترتيب امور خاصة ماخوذة من الصورية وهي الهيئة الحاصلة للامور عند الاجتماع والمادية هي
الامور المعلومة من الفاعلية اذ الترتيب لا بد فيه من مرتب وهو العقل هنا وقوله ليتوصل بها الى تحصيل مجهول خاصة ماخوذة من
من العلة الغائية وهي تحصيل المجهول ومادة النظر الجنس والفصل والخاصة والعرض العام في التصورات والقضايا في التصديقات
وصورته الهيئة الحاصلة من اقتران الجنس بالفصل والخاصة والعرض العام في التصورات والترتيب والاقتران الواقع بين المقدمات
في التصديقات والنظر يحصل العلم به اذا كان جزآه صحيحين وحصول العلم ضروري عند سلامة جزئيه فانا اذا تصورنا جنس
الشيء وفصله تصورا مطابقا وركبنا الجنس بالفصل تركيبا صحيحا حصل تصور المحدود بالضرورة وكذا اذا اعتقدنا التلازم بين
الامرين واعتقدنا معه وجود الملزوم او عدم اللازم علمنا من الاول وجود اللازم ومن الثاني عدم الملزوم وبيان صحة جزئي النظر
يتكفل به علم المنطق واذا كان احد جزئي النظر او كلاهما غير صحيح لا يحصل العلم به واختلفوا في انه هل يحصل به ضد العلم اي الجهل
اذا كان احد جزئيه فاسدا ام لا والحق انه قد يحصل به ضده وقد لا يحصل مثلا اذا كانت صورة القياس صحيحة وكبراه فاسدة
كما اذا قيل كل انسان حيوان وكل حيوان حجر فانه ينتج كل انسان حجر فهنا هذه الصورة تحصل به الجهل قال وحصول العلم عن الصحيح
واجب اقول اختلفوا في ان حصول العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح هل هو واجب ام لا فذهب الاشاعرة الى ان النظر الصحيح بعد الذهن
والنتيجة تفيض عليه عقيبه عادة فان الله تعالى اجرى عادته بخلق العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وذهب الحكماء الى ان النظر الصحيح يعد
الذهن والنتيجة تفيض عليه من المبادي العالية وجوبا وذهب المعتزلة الى ان النظر يولدها في الذهن بمعنى ان وجود النظر يوجب
وجود النتيجة كما ان حركة اليد فان وجودها يوجب وجود حركة الخاتم واختار المصنف ان حصول العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح واجب ولم يتعرض
للافاضة والتوليد واحتج الاشاعرة بان العلم الحادث بالنتيجة امر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعل لجميعها ابتداء
بالاختيار فلا يكون صدور العلم بالنتيجة عنه واجبا بل واقعا عادة والمعتزلة لما اعتقدوا استناد افعال الحيوانات الى
انفسها لا الى الله تعالى منعوا استدلال الاشاعرة والدليل على ان حصول العلم بالنتيجة من النظر الصحيح واجب انه متى حصل
عند العقل العلم بالمقدمتين المشتملتين على شرائط الانتاج لزم العلم بالنتيجة سواء فرضت هناك عادة او لا قال
ولا حاجة الى المعلم نعم لا بد من الجزء الصوري وشرطه عدم الغاية وضدها وحضورها اقول النظر الصحيح كاف في موقد الله تعالى والحاجة
الى المعلم خلافا للملاحدة لنا انه متى حصل العلم لنا بان العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر حصل العلم لنا ان العالم له مؤثر سواء كان
هناك معلم او لا والملاحدة يعترفون باستلزام مقدمات اثبات الصانع لنتائجها لكن يقولون هذا وحده لا يجزئ في التحصيل
به النجاة الا اذا اتصل به تعليم لقول النبي عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكثير من الناس كانوا
قائلين بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم وقالوا لو كانت العقول كافية لما قال الواحد منا نحن نثبت
الصانع بعقولنا ونعرف توحيده فلا نحتاج في ذلك اليك والحق ان التعليم في العقليات ليس بضروري والانبياء جاؤوا للتعليم
للمنقولات قوله نعم لا بد من الجزء الصوري اي لا بد بعد استحضار المقدمتين من الجزء الصوري اي لا حاجة في الموقف الى المعلم

بل يكفي فيها النظر لكن لابد في النظر من الجزء الصوري اى لابد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين
لهما ليحصل العلم بالنتيجة اذ لولم يحتج الى ملاحظة الترتيب والهيئة لحصلت العلوم الكسبية لجميع العقلاء والتالي باطل فالاشكال في
الجلاء والخفاء وذلك بين وشرط النظر عدم الغاية اى عدم العلم بالمطلوب فان كان العلم بالمطلوب هو غاية النظر وانما اشترط
ذلك لئلا يلزم تحصيل الحاصل وايضا شرط النظر عدم ضد الغاية اى عدم الجهل المركب بالمطلوب الذي هو ضد العلم بالمطلوب الذي
هو الغاية وانما اشترط ذلك لان الجهل المركب بالمطلوب صارم عن النظر كالامتلاء الصارم عن الاكل ومنهم من قال انما اشترط ذلك
لان اجتماع النظر والجهل المركب بشيء واحد بحيث ممتنع كاجتماع النقيضين والضدين وذلك لان النظر يجب ان يكون مقارنا للشك
والجهل المركب مقارن للجزم واجتماعهما هو اجتماع النقيضين وهو ممتنع وامتناع اجتماع اللازمين اعني الشك والجزم يوجب امتناع
اجتماع الملزومين اعني النظر والجهل المركب والاول ارجح لان النظر لا يجب ان يكون مقارنا للشك فان كثيرا من الناس يعرفون الاشياء بالنظر من غير
سبق الشك وايضا يشترط حضور الغاية اي يشترط في النظر العلم بالمط من وجه لامتناع طلب المجهول مطلقا ولوجوب ما يتوقف عليه العقلا
ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اقول اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله تعالى بحسب العقل ام بحسب الشرع
فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى واجب عقلا لان نعمه تعالى على
العبد كثيرة وشكر المنعم واجب عقلا ودفع الخوف عن النفس واجب عقلا وشكر الله تعالى ودفع الخوف اللذان هما واجبان عقليان يتوقف
على معرفة الله تعالى فمعرفة الله تعالى قد يكون واجبة عقلا لان ما يتوقف عليه الواجب العقلي فهو واجب عقلا ومعرفته تعالى لا تتم الا بالنظر
فيكون النظر في معرفة الله تعالى واجبا عقلا والى هذا الدليل اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان كان التكليف به اي ولوجوب
المعرفة التي يتوقف عليه العقليان اى شكر الله تعالى ودفع الخوف اللذان هما واجبان عقليان بحسب العقل كان التكليف بالنظر عقليا
ضرورة توقف المعرفة عليه الثاني ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته واليه اشار
بقوله وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته اي ولانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو ضد المطلوب اعني الوجوب العقلي على تقدير ثبوته
فتعين الاول واليه اشار بقوله كان التكليف به عقليا وانما قلنا ان الثاني منتف على تقدير ثبوته لانه لو كان بالشرع لتوقف
على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر وللمكلف ان لا ينظر حتى يعرف وجوبه عليه ووجوبه عليه لا يستند
الى الرسول لعدم العلم بصدقه فيلزم انتفاء وجوب النظر على تقدير ثبوته وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيا وللاشاعرة
ان يقولوا على الاول لا نم ان شكر الله تعالى ودفع الخوف واجب عقلا وعلى تقدير وجوبهما عقلا فلا نم توقفهما على المعرفة المستفادة
من النظر بل يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر وعلى تقدير توقفهما عقلا على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نم
ان المعرفة متوقفة على النظر وانما يلزم ذلك ان لو كان طريق المعرفة منحصرا في النظر وهو ممنوع لجواز المعرفة بغير النظر وعلى
تقدير توقف المعرفة على النظر فلا نم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب وانما يلزم ذلك ان لو استحال التكليف بالمحال وهو مم
وعلى الثاني انه يجوز ان ينظر المكلف من غير ان يعرف وجوب النظر فيعرف صدق الرسول فيستند وجوب النظر اليه فلا يلزم انتفاؤه

انتفاؤه على تقدير ثبوته وايضا يلزم بعين هذا الدليل انتفاء وجوب النظر على تقدير ثبوته بحسب العقل لان وجوب النظر وان كان
عقليا لكن ليس بديهيا فللمكلف ان لا ينظر حتى يعرف وجوبه ولا يعرف وجوبه الا بالنظر فله ان لا ينظر فيلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته بحسب
العقل والحاصل ان وجوب النظر وان كان نظريا لكن يكون قطعي القياس فلا يمكن للمكلف ان يمتنع عن النظر فاطلق لا نم ان وجوب
النظر قطعي القياس لما عرف من بطلان مقدماته واحتج الاشاعرة على ان شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالنقل والعقل اما النقل فقوله
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب مطلقا الى بعثة الرسول فلو كان الوجوب بحسب العقل لما انتفى التعذيب قبل البعثة
واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للشكر وهو باطل
لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا فانه مشقة بلا حظ او في الآخرة ولا استقلال للعقل فيها قيل فائدته آجلة وهو دفع خوف
ضرر العقاب في الترك اجيب بان الشكر قد يتضمن خوف عاجلة ضرر العقاب لاحتمال انه لا يليق لانه كالاستهزاء بالحق
الدنيا بالنسبة الى خزاين رحمته ونعمته ولانه تصرف في ملك الغير قيل ينقض هذا الدليل بالوجوب الشرعي اجيب بان الوجوب الشرعي
لا يستدعي فايدة وعلى تقدير استدعاء الفايدة يكون الفايدة في الآخرة وللشرع استقلال فيها قال والملزوم العلم دليل والظن
امارة وبسايطه عقلية ومركبه لاستحالة الدور وقد يفيد اللفظي القطع ويحصل ذلك عند التعارض اقول لما فرغ من المباحث المتعلقة
بالنظر اعني التصورات الموصلة الى التصديق اخذ ايضا لا قريبا وهي الحجة وان كانت ملزومة للعلم بالنتيجة يسمى دليلا وان كانت
ملزومة للظن بها يسمى امارة وبسايط الدليل اي مقدماته التي يتألف منها الدليل فانها وان كانت مركبة في انفسها لكن يكون كل
منها بالنسبة الى الدليل المؤلف منها بسيطة لا عقلية محضة او مركبة من العقلي والسمعي مثال العقلي الصرف قولنا العالم ممكن
وكل ممكن له مؤثر ومثال المركب من العقلي والسمعي قولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله عليه السلام الاعمال بالنيات
ولا يكون السمعيات الصرفة لاستلزامها الدور لان السمعيات الصرفة لا تفيد الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول
لا يستفاد من العقل وعلى ذلك التقدير والا لم يكن سمعية صرفة بل لا بد ان يستفاد من السمع فيتوقف على السمعيات الصرفة على
العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول على السمعيات الصرفة فيلزم الدور وهو مح هذا ان اريد بالسمعيات الصرفة
ما لا يكون مقدماته التي يتألف منها ابتداء عقلية ولا ينتهي الى مقدمة عقلية وان اريد بالسمعيات الصرفة ما لا يكون مقدماته التي يتألف
منها ابتداء عقلية دون ما ينتهي اليه يجاز تركيبه في السمعيات الصرفة مثل قولنا تارك المامور عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل
عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقيل ان الدليل اللفظي لا يفيد القطع اى اليقين لتوقفه على عصمة
رواة مفردات تلك الالفاظ ولغويتها واعرابها وعدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والاضمار والنقل والنسخ والمعارض
العقلي الذي لو كان لرجح وهذه الامور ظنية فما يتوقف عليها كيف لا يكون ظنيا واختار المص انه يفيد القطع لان كثيرا من الدلايل
اللفظية يعلم انتفاء هذه المفاسد عنها فيفيد القطع واذا وقع التعارض بين الدليل العقلي والسمعي وجب تاويل السمعي لا يكون
مخالفا للعقلي وذلك لانه يمتنع الجمع بينهما والا يلزم اعتقاد وقوع النقيضين ويمتنع تركهما والا يلزم القدح في جميع العلوم

ويمتنع ترجيحه السمعي اذ ترجيحه يفضي الى القدح فيه وذلك لان ترجيحه يقتضي القدح في العقلي الذي هو اصل السمعي فقدح الاصل

يستلزم قدح الفرع وآخر وهو قياس وقسيماه فالقياس اقتراني واستثنائي والاول باعتبار الصورة الذهنية اربعة والبعيدة

اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة والثاني متصل ناتج امران وكذا غير الحقيقي من المنفصل ومنه حقيقي

والاخيران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن اقول الدليل على ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل

واليه اشار بقوله وهو قياس وقسيماه اي قسيما القياس اعني الاستقراء والتمثيل ووجه الحصر في الثلثة ان الدليل وما يلزم اعني

المطلوب لابد ان يكون بينهما مناسبة ضرورية والا امتنع ان يستلزم احدهما الآخر فلا يخلو اما ان يستدل بالكلي على الجزئي

وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء او باحد الجزئين المندرجين تحت كلي على الآخر وهو التمثيل والقياس قول مؤلف من

قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر وهو اما اقتراني ان لم يكن النتيجة ولا نقيضها مذكورا فيها بالفعل كقولنا كل انسان حيوان

وكل حيوان جسم فكل انسان جسم واستثنائي ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل كقولنا ان كانت الشمس طالعة

فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود لكن لم يكن النهار موجودا فلم تكن الشمس طالعة والاول اي القياس الاقتراني باعتبار

صورته القريبة وهي الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الوسط الى الطرفين اربعة وذلك لان الوسط اما محمول الصغرى

وموضوع الكبرى وهو الاول او محمولهما وهو الثاني او موضوعهما وهو الثالث او موضوع الصغرى محمول الكبرى وهو الرابع

وباعتبار صورته البعيدة وهي الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال اثنان وذلك لانه اما مركب من

الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهو الاقتراني الشرطي وانما جعل المؤلف من الحملي والشرطي من

الاقتراني الشرطي لان النتيجة شرطية والاقتراني الشرطي خمسة اقسام المؤلف من المتصلات والمؤلف من المنفصلات والمؤلف منهما والمؤلف

من الحملي والمتصل والمؤلف من الحملي والمنفصل والقياس باعتبار مادته القريبة اي مقدماته من حيث هي موقعة للتصديق بالمطلوب او

تاثير آخر غير التصديق اعني التخييل خمسة اقسام برهان وهو قياس مؤلف من القضايا الواجبة القبول وهو يقيني مادة وصورة

وغايته ان ينتج يقينا وجدل وهو مؤلف من القضايا المشهورة او المسلمة بين المخاطبين وهو مسلم مادة وصورة وغايته الالزام

او دفع الالزام وخطابة وهي المؤلفة من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهورة والمشهورة في بادي الراي وهي ظنية مادة

وصورة وغايتها الاقناع وشعر وهو مؤلف من المقدمات المتخيلة من حيث متخيلة سواء كانت صادقة او كاذبة مصدقا

بها او لم يكن وهو مخيل مادة وصورة وغايته قبض او بسط او حث او زجر وما يجري مجراها ومغالطة وهي المؤلفة من القضايا

الشبيهة بالضروريات او بالمشهورات فان كان الشبيهة بالضروريات تسمى سفسطة وان كان بالمشهورات تسمى شغبا وصاحب

السفسطة اعني السوفسطائي مقابل للحكيم كما ان صاحب الشغب مقابل للجدلي هذا باعتبار مادته القريبة واما باعتبار

مادته البعيدة اي المقدمات من جهة ما يصدق بها او يخرج من التخييل اربعة اقسام المؤلف من المسلمات والمؤلف من المظنونات

وما معها والمؤلف من المشبهات بغيرها والمؤلف من المخيلات ووجه الحصر في هذه الاربعة بحسب انحصار المواد في هذه الاربعة

الاربعة لان القضية اما ان يقتضي تصديقا او تاثيرا غير التصديق او لا هذا ولا ذاك والثالث مطروح في العلوم لعدم الفائدة

والاول اما ان يقتضي تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون لشبيه او لا شبيهة وما يكون لشبيه هي المسلمات وما يكون

لا لشبيه المشبهات بغيرها وغير الجازم هي المظنونات وما معها اعني المشهورات في بادي الراي وما يقتضي

تاثيرا غير التصديق هو المخيلات والثاني اي القياس الاستثنائي متصل ومنفصل والاستثنائي متصل منتج امران احدهما

ما استثني فيه عين المقدم فينتج عين التالي والثاني ما استثني فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يقتضي صدق

اللازم وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم ولو ما استثني فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يقتضي

صدق لازم ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم لا يستلزم صدق الملزوم ولا كذبه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم وكذا المنفصل

غير الحقيقي ينتج منه امران لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل جزء من الجزئين يستلزم نقيض الآخر لامتناع الجمع

بين الجزئين ولا استثناء النقيض فلا يستلزم عين الآخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين واما المنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض

كل جزء من الجزئين يستلزم عين الآخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين الجزء لا يستلزم عين الآخر ولا رفعه لجواز الجمع بين الجزئين واما

المنفصل الحقيقي فاستثناء كل يستلزم نقيض الآخر وبالعكس لامتناع الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما قوله والاخيران اي الاستقراء والتمثيل

يفيدان الظن الاستقراء هو حكم على كلي بما ثبت لجزئياته فان كانت الجزئيات محصورة يسمى استقراء تاما وقياسا مقسما كقولنا المطلوب

اما ان يكون معلوما من كل الوجوه او مجهولا من كل الوجوه او معلوما من بعض الوجوه ومجهولا من بعض وكل ما هو معلوم من كل الوجوه امتنع

طلبه وكل ما هو مجهول من كل الوجوه امتنع طلبه وكل ما هو معلوم من بعض الوجوه ومجهول من بعض الوجوه امتنع طلبه ينتج المطلوب امتنع طلبه

وهذا يفيد اليقين وان لم يكن الجزئيات محصورة لم يفد الا الظن وذكر لاحتمال ان يكون الجزئيات التي لم تستقرأ حالها على خلاف حال

الجزئيات التي استقريت فلم يفد اليقين بالنسبة الى الحكم الكلي بل افاد الظن مثاله الحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ

لان الناس والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوانات

الاخر التي لم تستقرأ بخلاف ذلك كالتمساح فانه يقال انه يحرك فكه الاعلى عند المضغ والتمثيل هو الحاق جزئي بجزئي آخر في حكم لاشتراكهما في معنى جامع بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا والجزئي الاول اصلا والجزئي الثاني فرعا وهو لا يفيد

الا الظن لانه يحتمل ان لا يكون الوصف الذي جعل علة علة فان ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يدل على ان الوصف المشترك بينهما

هو علة الثبوت ولو ثبت علية الوصف المشترك فمن الجائز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية النوع مانعة

فان ثبت ان الوصف علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا لعليته او خصوصية النوع مانعة منها بل يكون علة للحكم

حينئذ كان عائدا هذا القسم الى القياس اعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة لكون الحكم فيها ثابتا لغوا لانا نثبت

له اصلا واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة في غير فن الكلام اي المنطق فلا وجه لايراد ما هو زائد

على ما ذكرنا ههنا قال والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام التمام لتحليل التمام لحاز فان تشابهت عرض نوع المجرد وان

تركب مما لا يتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة اقول لما فرغ من مباحث النظر اورد مسئلتين
في التعقل احديهما ان التعقل يستلزم التجرد والاخرى ان التجرد يستلزم التعقل والى الاولى اشار بقوله والتعقل والتجرد مثلا زمان
بمعنى ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك الشيء من حيث هو هو من غير ان يقارنه المادة اي ادراك
الطبيعة المجردة من العوارض الغريبة والاعراض المادية والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة
الصورة والاعراض فيكون قائما بذاته لا اعرفت هذا فنقول في بيان المسئلة الاولى وهي استلزام التعقل التجرد اي ان كل متعقل
مجرد ان كل متعقل يحصل فيه الصورة المعقولة وكل ما يحصل فيه الصورة المعقولة مجرد اما الصغرى فلما عرفت ان التعقل انما يكون
بارتسام الصورة المطابقة اي المعقولة في العاقل واما الكبرى فلان كل ما يحصل فيه الصورة المعقولة فهو محل للصورة المعقولة وكل ما هو
محل للصورة المعقولة فهو مجرد اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان محل الصورة المعقولة لو لم يكن مجردا لكان منقسما
لما عرفت ان المادة وما يقارنها من الماديات منقسمة فالصورة المعقولة الحالة فيه منقسمة لان الصورة المعقولة تحل في
العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيه اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث
لحوق طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على ذلك التقدير يكون منقسمة فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة في الحقيقة وح يلزم ان يكون الاجزاء
متشابهة في الحقيقة للمجموع فيكون الصورة المعقولة التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع قد عرض لها الوضع
والمقدار فان انقسام الشيء الى الاجزاء المتشابهة يقتضي ان يكون الشيء ذا وضع وذا مقدار والى هذا اشار بقوله فان تشابهت عرض
الوضع واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الحال اي الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل ح يقبل
القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها الى غير النهاية والفرض ان الاجزاء متخالفة بالحقيقة فلا بد ان يكون حاصلا بالفعل
في المركب وتركب الشيء من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل محال والى هذا القسم اشار بقوله والا تركب مما لا يتناهى هذا تقرير هذا البرهان
مع ما اذا ندما في المتن وهذا مخصوص بالتعقل المثالي الذي يقتضي حلول الصورة المعقولة في العاقل واما التعقل الذي
ليس بالمثال وهو التعقل الذي يكون بحصول نفس المتعقل فلا يثبت استلزام التجرد بهذا البرهان لا يقال قولكم لو لم يكن
المتعقل مجردا لكان منقسما ممنوع فانه يجوز ان يكون المتعقل نقطة فلا يكون منقسما مع انه غير مجردة لانا نقول قد بينا فيما قبل
ان المتعقل اي المدرك للكليات لا بد ان لا يكون عرضا فلا يرد هذا المنع واعلم ان اثبات هذا المطلب يمكن بوجه اسهل وهو ان يقال
الصورة العقلية ليست بذات وضع فمحلها اي العاقل ينبغي ان يكون غير ذي وضع لان كل حال في ذي وضع فهو ذو وضع تقرير
البرهان على المسئلة الثانية هو ان يقال كل مجرد يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا وهو مجرد قايم بالذات يصح
ان يكون عاقلا فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قايما بالذات اما الصغرى فلان كل مجرد يكون بريئا عن الشوائب المادية
والعلائق الغريبة التي لا يلزم ماهيته عن ماهيته وكل ما هو كذلك فشان ماهيته ان تصير معقولة لذاتها لانها لا احتياج في جعلها
معقولة الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم تعقل كان ذلك من جهة العاقلة التي من شانها ان تعقلها واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون

ان يكون معقولا مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قايم الذات اما الصغرى فلان
كل ما يصح ان يعقل فتعقله يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم
بشيء على شيء يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون
معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول آخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره في المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان
قايم الذات مجردا اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد في الخارج وهو قايم بذاته يصح
مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد الماهية
المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة الاولى في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة
في العقل والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف
عليها والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج وهو قايم بذاته
يكون صحة مقارنته المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل باق فحصول فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا
كان قايم الذات امتنع ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه او حلولها في ثالث والمقارنة المطلقة تنحصر في هذه الثلاثة فاذا
امتنع اثنان منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالثة وهي صحة مقارنته للمعقول الآخر مقارنة المحل للحال فثبت ان
كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قايم الذات يصح ان يقارنه معقول آخر مقارنة الحال المحلية وكل ما هو كذلك
يصح ان يكون عاقلا لذلك الغير اذ لا نعني بالتعقل لذلك الغير الا مقارنة ذلك الغير في الوجود المجرد القايم بالذات فكل مجرد
يصح ان يكون عاقلا للغير وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لانه لا ان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان
تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقل انه يعقل ذلك
الغير وصحة الامكان يستدعي الامكان فيمكن تعقل انه يعقل ذلك الغير وتعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل
القضية يستدعي تعقل المحكوم عليه وبه فامكان تعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون
عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما لحصول نفسه او حصول مثاله والثاني باطل لامتناع حصول مثاله فيه
والا يلزم اجتماع المثلين وهو محال فتعين ان يكون تعقله هو حصول نفسه ونفسه دايما حاصل لا يغيب اصلا فيكون التعقل
دايما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل اذا عرفت ذلك فنقول قوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح
ان يكون معقولا وقوله المستلزمة لامكان المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارنه معقول آخر وباقي المقدمات
والبرهان على الوجه الذي ذكرنا وان كان فيه اطناب وصعوبة لكن يندفع به اكثر الشبهات الواردة في هذا الموضع يظهر صدق هذا القول لمن
المنصف لا للمتعسف قال ومنها القدرة وهي ارادة الطبيعة والزام مقارنة الشعور والمغايرة في الاثر وصحة الفعل
بالنسبة وتعلقها بالطرفين وبتقدم الفعل لتكليف الكافر والتنافي ولزوم احد المحالين لولاه ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد الوالي

ولا استبعاد في تماثلهما ويقابل العجز تقابل العدم والملكة وتضاد الخلق لتضاد احكامهما والفعل أقول ومن الكيفيات النفسانية القدرة

الجسم من حيث هو جسم غير مؤثر والا لتساوت الاجسام بل انما يؤثر باعتبار امر يقارنه ويسمى ذلك الامر الصفة المؤثرة والقوة

وهي مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وقاين هذا القيد ان الشيء الواحد قد يكون مبدأ لتغير صفة في نفسه كالطبيب اذا

عالج نفسه لكن من حيث انه معالج فيكون تأثيره في الحقيقة في آخر لا في نفسه والصفة المؤثرة اما ان يكون مصدرا لفعل واحد

او لافعال كثيرة وعلى التقديرين لا بالشعور او لا بالشعور فهذه اربعة اقسام ا ان يكون مصدرا لفعل واحد بالشعور

وهو النفس الفلكية و ٢ ان يكون مصدرا لفعل واحد بدون الشعور وهو الطبيعة و ٣ ان يكون مصدرا لافعال كثيرة

بالشعور وهو القوة الحيوانية المسماة بالقدرة و ٤ وهو ان يصدر عنه افعال كثيرة لا بالشعور وهو النفس النباتية

والقدرة تفارق الطبيعة والمزاج لا مفارقتها للطبيعة فلان القدرة بالشعور تؤثر بخلاف الطبيعة فانها بدون الشعور

تؤثر وما يؤثر بالشعور غير ما يؤثر بدون الشعور واما مفارقتها للمزاج فلان المزاج والقدرة متغايران فيما هو تابع لهما

هو المغايرة في التابع يدل على المغايرة في المتبوعين لا مغايرتهما في التابع فلان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة

واليبوسة فيكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون تأثير التابع له من جنس تأثير الكيفيات الاربع وتأثير القدرة

التابع لها مغاير له لان تأثيرها الفعل فلو كان المزاج لكان تابع المزاج بعينه تابعا لها والقدرة مصححة للفعل بالنسبة الى الفاعل

اي صفة يقتضي صحة الفعل من الفاعل لا الجابرة فان القادر هو الذي يصح منه الفعل وتركه والموجب هو الذي يجب منه الفعل

وانما قيد بقوله بالنسبة لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم تجعله القدرة ممكنا وصحيحا والا يلزم القلب والقدرة جعلته ممكنا وصحيحا

بالنسبة الى الفاعل واختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين ام لا فذهبت المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين اي الفعل وضده

على السواء واختار المص وذهبت الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف واحد والحق انه ان اريد بالقدرة العلة التامة التي هي مجموع الامور

التي يترتب عليها الاثر فلا شك ان القدرة ليست بصالحة لان يقع بها الضدان لانها لو كانت صالحة للضدين لوقع بها الضدان لوقوع

الاثر عند علته التامة وان اريد بها القوة العضلية وحدها اي التي هي بحالة متى انضم اليها القصد الى احد الضدين حصل

ذلك الضد ومتى انضم اليها القصد الى الضد الآخر حصل فلا شك ان القدرة صالحة لانها تتعلق بالضدين لا يمتنع يكون منهم ما

مشتركا بين الامرين اللذين لهما علة تامة لاحد الضدين والآخر علة تامة للضد الآخر لكن التفسير الاول هو الموافق للعرف

فانه على التفسير الاول يلزم وقوع اسم القدرة على انواعها بالاشتراك اللفظي وهذا مخالف للعرف واختلفوا في ان القدرة هل هي متقدمة

على الفعل ام مع الفعل فذهبت المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الآخر واختار المص الاول واحتج عليه بثلثة وجوه ا انه لو لم

يكن القدرة قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي باطل بالاجماع بيان الملازمة انه لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا

للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ٢ القدرة لا يكون مع الفعل للزوم التنافي بين القدرة

وبين كونها مع الفعل لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يخرج الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل يلزمها ان يستغني

الى يستغني عنها لان حال حدوث الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لان يخرج من العدم الى الوجود وتنافي اللوازم يوجب لازم

التنافي بين الملزومات واذا كان التنافي بين القدرة وبين كونها مع الفعل لا يمتنع الجمع بينهما فلا يكون القدرة مع الفعل ٣ لو لم يكن

القدرة قبل الفعل للزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة ان قدرة الله تعالى اما حادثة

او قديمة فان كان الاول يلزم الامر الثاني وان كان الثاني يلزم ان يكون العالم الذي هو فعله قديما لان الفرض ان القدرة مع الفعل

فيلزم الامر الاول أجيب عن الاول بان الكافر حال الكفر مكلف بالايمان من حيث انه قادر عليه انه مامور بان يؤمن حال القدرة

لا قبلها وهذا ليس تكليفا بما لا يطاق وعن الثاني ان الحاجة الى القدرة وحدها لاجل ان يخرج الفعل من العدم الى الوجود الى القدرة

مع حدوث الفعل او عدمه والحاجة الى القدرة وحدها حال حدوث الفعل متحققة وعن الثالث ان كلامنا في قدرة العبد ولا نسبة

لقدرة الله تعالى الى قدرته والاشاعرة احتجوا على ان القدرة مع الفعل بان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت القدرة

قبل الفعل لم يكن باقية عند الفعل فلا يكون عند الفعل قادرا وفيه نظر اذ لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين والحق ان اريد بالقدرة القوة

المستجمعة لجميع الشرايط لا يكون قبل الفعل بالزمان بل معه وان اريد بها القوة المنبثة في العضلة يكون القدرة قبل الفعل بالزمان

ولا يجوز ان يتعدد القادر عند اتحاد وقوع المقدور اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بقادرين لانه لو وقع بهما لكان وقوعه بهذا مع

استغنائه عن الآخر ووقوعه بذلك موجبا لاستغنائه عن هذا فوقوعه بهما يوجب استغناءه عن كل منهما ولا شك ان حال وقوعه

بالقادر يكون محتاجا اليه فيكون في حال احتياجه عليهما مستغنيا عنهما وهو محال وانما قال عند اتحاد وقوع المقدور ولم يقل ولا يتحد

المقدور لانه يمكن تعلق القادرين بمقدور واحد بان يكون كل منهما قادرا عليه ولكن لا يمكن وقوعه بهما ولا استبعاد في تماثل القدرة

القدرة وذهب طائفة الى ان القدرة مختلفة ويستبعدان يكون متماثلة لانه لا يجتمع قدرتان لقادر على مقدور واحد لانه كما يمتنع

ان يقع مقدور واحد بقادرين كذلك يمتنع وقوعه بقدرتين لقادر واحد بعين ذلك الدليل واذا امتنع اجتماع قدرتين لقادر

واحد على مقدور واحد فلا بد وان لا يكون القدرتان المتماثلتين والا يلزم وحدة المقدور عند تعدد القدرة لان تماثل القدرتين

يقتضي وحدة المقدورين وقد بينا ان القدرتين لا يجتمعان على مقدور واحد ورد المص هذا المذهب بانه لا استبعاد في تماثل

القدرتين وذلك لان القدرتين يجوز ان يجتمعا على مقدور واحد كما بينا وان اجتماع قادرين على مقدور واحد لكن لا يجوز

اجتماعهما على وقوع مقدور واحد كما بينا انه لا يجوز اجتماع قادرين على وقوع مقدور واحد واذا جاز اجتماع قدرتين على مقدور

واحد جاز تماثلهما اذ لا يلزم من التماثل الا وحدة المقدور مع تعدد القدرة وهو جائز فلا استبعاد في تماثل القدرتين والعجز

يقابل القدرة بلا خلاف لكن اختلفوا في كيفية التقابل بينهما تقابل العدم والملكة بان يكون العجز عدما والقدرة ملكة او تقابل

الضدين فذهبت المعتزلة الى الاول واختاره المص وذهب الاشاعرة الى الثاني واحتجوا عليه بان كل واحد يجد من نفسه التفرقة

الضرورية بين كونه ممنوعا عن القيام حال كونه زمنا وغير ممنوع منه حال كونه غير زمن فاختصاص بالمنع من القيام

له حال كونه زمنا لا ان يكون لا لمخصص وهو باطل او لمخصص عدمي وهو باطل اذ المخصص للمنع علة له والعلية صفة ثبوتية فيمتنع

ان يتصف العاجز بها اذ المخصص موجود ولا يجوز ان يكون ذلك المخصص من الامور المختلفة حالة القدرة فالعجز غير الفاقد والجوع والعلم
والارادة والبنية وغيرها فتعين ان يكون امرا موجودا في الجسم عند عدم القدرة فيكون ضدا لها وفيه نظر لان الاتصاف بالعلية
لا يمنع ان يكون المتصف بها عدميا لان العلية من الاوصاف الاعتبارية ثم جاز ان يكون المخصص للمنع عدم القدرة واحتج المعتزلة بان
العجز غير محسوس في نفسه كالالوان والطعوم ولا منع سلطان زايد عليه يستدل بها عليه فلا يكون ثابتا وبجوابه عنه ان العجز وان لم يكن
محسوسا فلا نم انه لا حالة له بل الزمن يجد من نفسه انه عاجز عن القيام كما يجد من قامت به القدرة من نفسه كونه قادرا ثم ولئن سلمنا
انتفاء الحال فلا نم انه يلزم منه انتفاء العجز فان انتفاء الدليل مطلقا لا يستلزم انتفاء المدلول فكيف انتفاء دليل واحد، والحق
ان العجز ان كان عبارة عن مثل ما يعرض للمرتعش وعن تلك من حركته عن حركة المختار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا
وان كانت القدرة هيئة تعرض عند سلامة الاعضاء يعبر عنها بالتمكن او ما هو علة له والعجز عدم تلك الهيئة فالقدرة وجودية
والعجز عدمي ولعل المعتزلة ذهبوا الى هذا والخلق ملكة يصدر بها عن النفس افعال بلا فكر وروية وهو يضاد القدرة لان احكامها
متضادة لان القدرة صالحة لان يتبع بها الضدان والخلق لا يكون صالحا لان يتبع بها الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط
وتضاد الاحكام يقتضي تضادهما والخلق يضاد الفعل ايضا اذ الفعل قد يكون تكلفا بخلاف الخلق وهذا يصدر به الافعال من
غير روية، واعلم ان ما ذكره يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد تضادهما ولعله اراد بالتضاد التغاير في المفهوم
قال ومنها الالم واللذة وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة يجعلوا بالعكس وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية
لا غير وقد يستند الالم الى التفرق وكل منهما حسي وعقلي وهو اقوى اقول ومن الكيفيات النفسانية اللذة والالم وهما نوعان من الادراك
تخصصا باضافتهما الى كمال وخير وشر وآفة بحسب القياس الى المدركين لان اللذة هو ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير
عند المدرك من حيث هو كذلك وخير والالم ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو آفة وشر والادراك
قد عرفت والنيل الوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول شبحه ومثاله والنيل لا يكون الا بحصوله نفسه
واللذة لا تتحقق بحصول مثال اللذيذ بل يتحقق بحصول نفسه وانما لم يقتصر على النيل لان اللذة لا بد فيها من الادراك والنيل لا يدل
عليه الا بالمجاز وانما ذكرهما لانه لم يوجد لفظ يدل عليهما بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال
لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل ادراك وصول اللذة الى اللذيذ وانما قال
ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شخص وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون
كمالا وخيرا بالنسبة اليه وهو يعتقد كماليته وخيريته فيلتذ به فالمعتبر في الالتذاذ كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر
والكمال والخير هنا هو الكمال والخير بالقياس الى الغير ومعناهما ما هو حاصل لما من شأنه ان يكون ذلك الشيء حاصلا له اي يناسبه ويليق به
والفرق بين الكمال والخير بالاعتبار فان ذلك الشيء الحاصل المناسب من حيث انه اقتضى براءة ما من القوة للشيء الحاصل له كمال ومن حيث انه
مؤثر خير وانما ذكرا لتعلق معنى اللذة بهما واخر الخير لافادته التخصيص لذلك الحق وانما قال من حيث هو كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا

وخيرا من وجه دون وجه والالتذاذ به يختص بالوجه الذي هو كمال وخير منه فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم وتوقف قابلية
التقود تقيد عند موقفه فانه التقود منها وقال محمد بن زكريا الطبيب اللذة خروج عن الحالة الطبيعية لانها انما يحصل بسبب انفعال
يعرض للحاسة بتقضيه تبدل الحال وهو غير صحيح لان اللذة ليست خروجا عن الحالة الطبيعية لا غير بل الخروج حاصل عند حصول
اللذة بالعرض فقد اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وقد يستند الالم الى تفرق الاتصال على معنى ان تفرق الاتصال يكون سببا
للالم الحسي وقيل عليه بان تفرق الاتصال عدمي والالم امر موجود والعدمي لا يجوز ان يكون علة للوجودي اجيب بان العدم قد
يكون علة معدة للوجود وكل من اللذة والالم حسي وعقلي لان الادراك المختص الذي هو اللذة او الالم ان كان بالحس فهو حسي وان
كان بالعقل فعقلي واعني بالحس القوى التي تدرك النفس بها الجزئيات سواء كانت ظاهرة او باطنة واللذة العقلية اقوى من الحسية
وكذا الالم واعلم ان جماعة من الظاهريين ينكرون اللذات والالام العقلية والحق انها ثابتة واقوى من الحسية لان اللذة العقلية
ثابتة فلما عرفت ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك والجوهر العاقل كماله وخيره هو ان يتمثل
فيه جلية قدر ما يستطيعه ثم يتمثل فيه معلولاته المترتبة المتسلسلة الموجودة تمثلا يقينيا خالصا عن شوب
الظنون والاوهام ولا شك ان هذا الكمال خير بالنسبة اليه وانه اذا عقل فيكون مدركا لوصوله فيكون ادراكه لوصول هذه
الكمالات التي هي كمال وخير بالنسبة اليه لذة له واذا قيس هذه اللذة الى اللذة الحسية يكون اقوى منها لانه كلما كان الادراك
اقوى كانت اللذة اقوى لان اللذة من الادراك ولا شك ان الادراك العقلي اقوى من الادراك الحسي لان الادراك العقلي خالص
الى كنه عن الشوب والحسي شوب كله فان الحس لا يدرك الا الكيفيات القائمة بسطوح الاجسام التي تحضر فاذن اللذات العقلية اقوى
من اللذات الحسية واذا عرفت ان اللذة العقلية اقوى من الحسية يعرف ان الالم العقلي اقوى من الحسي قال ومنها الارادة والكراهة
وهما نوعان من العلم واحدهما لازم من يقابل ويتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره وقد يتعلق في ذاته بخلاف شهوة
والنفرة اقول ومن الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة فقيل انهما نوعان من العلم بمعنى الاعم فان الارادة عبارة عن علم الحي
سواء كان يقينيا او اعتقادا او ظنيا بان له او لغيره فيه نفع او خير منفعة يحكم بوصولها اليه والى غيره من غير مانع من
تعب او معارضة وهو باطل فانا نجد من انفسنا ميلا مرتبا على هذا العلم وهو الارادة فيتغايران وقيل ان قول هذا الميل
انما يحصل لمن لا قدرة له فيحصل في كل شيء قدرة تامة واما القادر التام فيكفي الاعتقاد المذكور واحدهما اي الارادة او
الكراهة ملازمة للاخرى مع تقابل المتعلقين اي ان كان بين متعلقي الارادة والكراهة تقابل فارادة احد المتقابلين ملازمة
لكراهة المقابل الاخر لا نفسها وبالعكس اي كراهة احد المتقابلين ملازمة لارادة الاخر لا نفسها وذلك بشرط التفطن بالضد وقيل
ان الارادة للشيء من ضرورتها المنع من الاخلال وكراهة الاخلال بالمراد فيكون ارادة الشيء كراهة ضده وانت تعلم ان هذا
لا يدل على ان ارادة الشيء كراهة ضده بل على ان كراهة ضده من لوازم الارادة والارادة والكراهة يتغايران اعتبارهما
بالنسبة الى الفاعل بالارادة وغيره فان الارادة بالنسبة الى الفاعل بالارادة هي صفة تقتضي اختصاص الفعل بوقت دون

غيره والارادة غير العاقل بالارادة ليس كذلك فان الارادة غير فاعل الفعل المقتضي لاختصاص فعل الفاعل بوقت دون وقت وفرق بين
الارادة والشهوة وبين الكراهة والنفرة فان الارادة والكراهة قد يتعلقان بذاتيهما فان الارادة قد يكون مرادة والكراهة قد تكون
مكروهة بخلاف الشهوة والنفرة فان الانسان لا يشتهي الشهوة ولا ينفر عن النفرة قال وهذه الكيفيات تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس
والحركة مشروطة باعتدال المزاج عندنا فلا بد من الحيوة وتفتقر الى الروح وتقابل الموت تقابل العدم والملكة اقول اي الكيفيات النفسانية
التي ذكرت تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج عندنا اي الحيوة بالنسبة الينا مشروطة باعتدال
المزاج والمراد باعتدال المزاج ان يكون لها ضيعته ما مزاج من واسطة الامزجة بالنسبة اليه ولا بد في الحيوة من البنية وهي عبارة عن الجسم
المركب من العناصر الاربعة لان الحيوة مشروطة باعتدال المزاج واعتدال المزاج لا يتحقق بدون البنية وتفتقر الحيوة الى الروح وهي
اجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط شبيهة بعروق تنبث من القلب وهي التي تسمى بالشرايين ومنهم من استدل على امتناع اشتراط
الحيوة بالبنية بان القايم بمجموع الاجزاء اما ان يكون حيوة واحدة فيلزم حلول العرض الواحد بالمحال المتكثرة وهو ممتنع او القايم بكل جزء
حيوة على حدة وهو ممتنع لان الاجزاء متماثلة فلو توقف جواز قيام الحيوة بجزء واحد على قيام الحيوة بجزء آخر لكان القيام بذلك الجزء ايضا متوقفا
على القيام بالاول فيلزم الدور وهو محال اجيب بان الحيوة قايمة بالمجموع من حيث هو مجموع لا من حيث هو امور متكثرة حتى يلزم قيام العرض
الواحد بمحال متكثرة وايضا لا نم انه ان قام بكل جزء حيوة على حدة يلزم المحال قوله لان الاجزاء متماثلة فلو توقف جواز قيام الحيوة بجزء
واحد على قيامها بجزء آخر لكان من الجانب الآخر كذلك فيلزم الدور قلنا قيام الحيوة بكل جزء مشروط باجتماعه بالاجزاء الاخر لا بقيام
الحيوة بها فلا يلزم الدور والموت عبارة عن عدم الحيوة عما وجد فيه الحيوة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ومنهم من اثبت الموت
صفة وجودية محتجا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة واجيب بان المراد بالخلق التقدير فلا يجب كونه وجوديا لان العدمي مقدر ايضا قال
ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض والفرح والغم والغضب والحزن والهم والخجل والحقد اقول ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض
فالصحة اي ملكة او حالة تصدر الافعال من الموضوع سليمة والمرض ملكة او حالة تصدر الافعال من الموضوع غير سليمة ومن الكيفيات
الفرح والغم والغضب والحزن والخجل والحقد كلها غنية عن التعريف لان كل احد يدرك بالضرورة حقايق هذه الامور وتميزها عن غيرها مستغنية
عن التعريف وهذه الكيفيات تابعة لانفعالات خاصية بالروح الذي في القلب ثم ذلك الانفعال يشتد ويضعف بسبب اشتداد
الاستعداد وضعفه والسبب المعد لاصل الفرح هو كون حامله اعني الروح الذي في القلب على افضل احواله في الكم والكيف اما في الكم فهو
ان يكون الروح كثير المقدار وكثرة المقدار تعتبر لامرين احدهما لاجل ان زيادة الجوهر في الكم توجب زيادة القوة وثانيهما انه اذا كان
كثيرا يبقى منه شطر واف منه في المبدا وينبسط واف للانبساط الذي يكون عند الفرح لان القليل تجذبه الطبيعة وتضبطه هناك ولا تمكنه
من الانبساط واما في الكيف فهو ان يكون معتدلا في اللطافة والغلظ وان يكون شديد الصفاء والنورانية والاسباب المعدة لاصل الغم
مقابلات هذه الاسباب والاسباب الفاعلة للفرح هيآت نفسانية والاصل فيها تخيل الكمال في العلم او القدرة ويندرج في هذه الاسباب
الاحساس بالمحسوسات الملائمة والتمكن من تحصيل المراد والاستيلاء على الغير واظهار ذلك الاستيلاء والخروج عن الامور المولمة وتذكر
والله اعلم

وتذكر الامور الملذة ومقابلات هذه الامور هي الاسباب الفاعلة للغم والاسباب الموجبة لشدة الفرح والغم هي شدة هذه الاسباب
ويتبع الفرح تقوي الطبيعة وتحلل الروح ويتبع الاول اعتدال مزاج الروح وحفظها عن التحلل وكثرة تولد بدل المتحلل ويتبع الثاني الاستعداد
للانبساط اللطيف وانجذاب المادة الغاذية اليه بحركة الروح للانبساط الى غير جهة الغذاء ويتبع الغم مقابلات هذه ومن الكيفيات
النفسانية الغضب والحزن والهم والخجل والحقد وجميع الكيفيات النفسانية يلزمها حركات الروح اما الى الخارج او الى داخل وهي اما
دفعة او قليلا قليلا لان الملزوم لحركة الى الخارج دفعة فهي الغضب او قليلا قليلا فهي الفرح والحركة الى داخل دفعة فهي الخوف او قليلا قليلا
فهي الحزن وقد يتفق ان يتحرك الروح الى جهتين في وقت واحد اذا كان العارض عارضان كالغم فانه يوجد معه غضب وحزن فيختلف الحر
لان الغضب يلزمه الحركة الى الخارج والحزن يلزمه الحركة الى داخل وكالخجل فانه عند حصوله ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم اذا فكر وعلم
انه ليس فيه كثير ضرر ينبسط ثانيا والحقد يعتبر في تحققه امران احدهما الغضب الثابت والثاني كون الانتقام لا في غاية الصعوبة ولا في
غاية السهولة قال والمختص بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية
والفردية اقول لما فرغ من النوع الثالث من الكيفيات شرع في النوع الرابع منها وهي الكيفيات المختصة بالكميات وعنى بالكيفية المختصة بالكميات
الكيفية التي تعرض للكميات بالذات اولا وبواسطة الكميات لغيرها والكيفية المختصة بالكميات اما ان تعرض للكم المتصل واما ان تعرض
للكم المنفصل اما العارض للكم المتصل فكالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة واما العارض للكم المنفصل فكالزوجية
والفردية والتمام والمنطقية وغيرها قال فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وكما انه موجود فكذا الدائرة والتضاد منتف
عن المستقيم والمستدير وكذا عن عارضيهما والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم ومع انضمام اللون يحصل الخلقة اقول الخط المستقيم
اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وفي هذا التعريف نظر فانه انما يستقيم ان لو صح التفاوت بين تلك الخطوط بانه اقصر من الباقي
ولا يصح لانه لا يمكن انطباق احدهما على الباقي اذ لو امكن لامكن ان يصير المستدير مستقيما وبالعكس ولا يمكن ذلك ورسم ايضا بانه اذا فرض
عليه نقط كانت متسقة واحداها لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض وقد يرسم بانه الذي ينطبق اجزاؤه المفروضة بعضها
على بعض على جميع الاوضاع بخلاف المنحني فانه ربما انطبق قوساه اذا جعل مقعر احدهما في جانب الآخر وربما لم ينطبق في هذا الوضع
فلا ينطبق ولا شك في وجود الخط المستقيم وكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة وهي سطح يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة
يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه ويتصور وجودها بان يتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة
طرفه الآخر منه الى ان عاد الى وضعه الاول والنقطة الثابتة هي مركزها والخط المار بالمركز المنتهي الى المحيط من الجانبين قطرها
والتضاد منتف عن الخط المستقيم والمستدير اي الخط المستقيم ليس ضد الخط المستدير لان المتضادين لا بد وان يكون تواردهما
على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع
الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين
والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود والحد ما به ينتهي الشيء كالكرة والتثليث والتربيع واذا انضم اللون مع الشكل يكون المجموع خلقة

قال المضاف حقيقي ومشهوري ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ بالفعل او القوة ويعرض للموجودات اجمع وثبوته ذهني
ولا يتسلسل ولا يمتنع تعلق الاضافة بذاتها ولا يتقدم وجودها عليه ويلزم عدم التناهي لكل مرتبة من مراتب الاعداد وتكثر صفاته تعالى اقول
لما فرغ من الجنس الثاني من الاعراض اي الكيف شرع في الجنس الثالث منها وهو الاضافة والاضافة تطلق على معنيين آ نفس الامر النسبي
العارض وهو المضاف الحقيقي ٢ المجموع الحاصل من الماهية التي يعرض لها الاضافة ومن الاضافة العارضة لها ويسمى المضاف المشهوري
مثال الاول الابوة والثاني الاب فالمضاف الحقيقي هيئة يكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل هيئة اخرى يكون تلك الهيئة ايضا
معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان مختلفتين كالابوة والبنوة او متفقتان متوافقتان كالاخوة من الجانبين
وليس كل نسبة اضافة فان النسب التي هي غير الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل شيء آخر لكن ذلك الشيء الآخر
لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل النسبة فالنسبة التي لا يؤخذ الطرفان فيها من حيث هي نسبة غير اضافة والنسبة التي يؤخذ
الطرفان فيها هي الاضافة والامور التي تؤخذ منسوبة بلا زيادة اي منسوبة فقط وان اخذت منسوبة على هذا الشرط في مضايفة
فالمضاف المشهوري هو معروض المضاف الحقيقي مع المضاف الحقيقي والمضاف حقيقيا كان او مطلقا يجب فيه الانعكاس اي
الحكم باضافة كل منهما الى صاحبه فان الاب اب للابن وكذا الابن ابن للاب والعبد عبد للمولى والمولى مولى العبد وهذا الانعكاس
يخالف الانعكاس المذكور في المنطق والاخر وجوب التكافؤ في لزوم الوجود بالفعل او بالقوة اذا كان احد المضافين موجودا
بالفعل فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالقوة لكن يجوز ان يكون
معروض احدى الاضافتين موجودا دون الآخر مثال كون المضافين موجودين بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والآخر
ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شأن احدهما التقدم ومن شأن الآخر التأخر بحسب المكان ويعرض
الاضافة لجميع الموجودات فان للواجب تعالى كالاول وان للجوهر كالاب وان للكم كالصغير والكبير وان للكيف كالاحر والابرد
وان للاضافة كالاصغر والاكبر وان للاين كالاعلى والاسفل وان للمتى كالاقدم والاحدث وان للوضع كالاشد انتصابا
وانحناء واما للملك فكالاكسى والاعرى وان للفعل فكالاقطع والاصرم وان للانفعال فكالاشد انكسارا او انقطاعا والمضاف
من الامور الاعتبارية فثبوته ذهني يجب ان يجرد العقل اذا عقل العقل ذلك الشيء الذي يكون معروضا له مع ما يقابل اليه
واحتج على انه ليس موجودا في الاعيان بوجوه آ انه لو كان موجودا في الاعيان لزم التسلسل الى غير النهاية في الامور الموجودة المترتبة
والتالي بط بيان الملازمة انه لو كان موجودا في الاعيان لكان في محل وحلوله في محل نسبة بين ذات المضاف والمحل فيكون هو
حالا بالنسبة الى ذلك المحل وذلك المحل محلا بالنسبة اليه فتعرض للمضاف اضافة اخرى وكذا نقول بالنسبة الى الاضافة الثانية
فيلزم التسلسل قوله ولا يمتنع تعلق الاضافة بذاتها اشارة الى جواب اعتراض على هذا الدليل تقرير الاعتراض ان يقول المضاف
هو المعنى المعقول بالقياس الى غيره لا ماله هذا المعنى فان ماله هذا المعنى انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى
وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى غيره بسبب شيء آخر بل هو مضاف لذاته فليس لهذا المعنى ذات وشيء هو الاضافة بل هناك

هناك مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات تقرير الجواب لو تعلق الاضافة بذات الاضافة لذاتها
لا ينفع في دفع التسلسل لان التسلسل لم يلزم من جهة ان الاضافة متعلقة بذات المضاف بسبب امر آخر حتى لو تبين ان الاضافة لم يتعلق
بالمضاف بسبب امر آخر لم يلزم التسلسل بل التسلسل انما لزم من جهة عروض اضافة اخرى للمضاف بسبب حلوله في المحل وعلى تقدير وجود
المضاف في الاعيان تعرض لذلك الاضافة التي يكون بسبب حلوله في المحل سواء كان للمضاف مضافا لذاته او بسبب معنى آخر ٢ ان الاضافة
لو كانت موجودة في الاعيان لزم تقدم وجود الاضافة على نفسه وذلك لان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان لكانت مشاركة لغيرها
في الوجود وتمتاز بخصوصيتها فاتصاف خصوصيتها بالوجود اضافة سابقة على وجودها فيلزم تقدم وجود الاضافة على نفسه وفيه نظر
اذ اللازم لزوم تقدم وجود الاضافة على نفسه بل غايته انه يلزم تقدم وجود فرد من افراد الاضافة على وجود فرد آخر وهو لا يكون محالا
ويمكن ان يقال الضمير في قوله عليه راجع الى محل الاضافة وان كان غير مذكور لفظا لانه مستفاد من السياق وح يكون تقرير هذا الدليل
على هذا الوجه وهو ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان يلزم ان يكون وجودها متقدما على محلها وذلك لان اتصاف محلها بالوجود
اضافة وهي متقدمة على وجود محلها لان الشيء متى لم يتصف بالوجود لم يوجد فيلزم تقدم وجود الاضافة التي هي اتصاف المحل بالوجود
على وجود محلها وهو مح لان ذلك الاتصاف لا يكون قائما بنفسه بل بالمحل وهذا الوجه ليس بشيء فان اتصاف الشيء بالوجود ليس الاضافة
بمعنى الانضمام لا الاضافة التي يكون كلا مضافيها لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان يلزم عدم تناهي الاضافة الموجودة المترتبة
في الاعيان لكل مرتبة من مراتب الاعداد والتالي بط بيان الملازمة ان كل مرتبة من مراتب الاعداد يلزمها اضافات غير متناهية
فان الاثنين يلزمه نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهلم جرا وكذا الثلاثة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد ٤
لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان يلزم تكثر صفات الله تعالى الى حيث لا يتناهى والتالي بط بيان الملازمة انه تعالى بالنسبة الى كل
الموجودات اضافة قال ويختص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي فيعرض له الاختلاف والاتفاق لا باعتبار زايد اولا اقول لما ذكر مباحث
المضاف الحقيقي اراد ان يشير الى مباحث المضاف المشهوري فقال كل مضاف مشهوري يختص بالاضافة الحقيقية ولا يجوز ان يكون مضاف
حقيقي واحد يشمل مضافين مشهوريين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذا تعلق المضاف
الحقيقي الواحد وحصل من مجموعهما المضاف المشهوري فلا بد وان يتعلق المضاف الحقيقي الآخر الذي يكون بازائه بمحل آخر ويحصل
من مجموعهما مضاف مشهوري آخر ويعرض الاختلاف والاتفاق فان احدى الاضافتين اما ان يكون على صفة مخالفة لصفة الاخرى
او لا يكون على صفة كذلك فان كان الاول فيعرض الاختلاف كالابوة والبنوة في الاب والابن وان كان الثاني فيعرض الاتفاق كالاخوة
في الاخوين ثم اختصاص المضاف المشهوري بالحقيقي اما باعتبار امر زايد في الطرفين او في احدهما اولا باعتبار زايد في شيء منهما
والاول كاختصاص العاشق الذي هو المضاف المشهوري بالعشق الذي هو المضاف الحقيقي فانه باعتبار امر زايد في العاشق
والمعشوق اما في العاشق فهو الهيئة المدركة وفي المعشوق الصفة التي يتعلق بها الادراك والثاني كالعالم المضاف الى المعلوم
فانه باعتبار قيام صفة العلم بالعالم دون حصول زايد في المعلوم والثالث كاليمين والشمال فانهما يتضايفان لا باعتبار امر زايد

بواحد منهما قال الرابع الاين وهو النسبة الى المكان وانواعه اربعة عند قوم من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق اقول لما فرغ من الجنس
الثالث من الاعراض شرع في الجنس الرابع منها وهو الاين ومفهومه انا يتم بنسبة الشيء الى المكان الذي هو فيه لا انه نفس النسبة الى المكان
والاين الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الحقيقي ولا شك ان كون الشيء في مكانه يكون نسبته الى المكان من لوازمه لا انه نفس هذه النسبة والاين
الغير الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الغير الحقيقي ككون الشيء في السوق وعند المتكلمين الاين اربعة انواع الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق لان الحركة هو كون الجوهر في الحيز بعد حصوله في حيز آخر والسكون هو كون الجوهر في الحيز الواحد اكثر من زمان واحد والاجتماع
هو حصول الجوهرين في حيزين لا يمكن ان يتوسطهما ثالث والافتراق هو حصول الجوهرين في حيزين يمكن ان يتوسطهما ثالث قال والحركة كمال
اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة او حصول الجسم في مكان بعد آخر اقول ذكر للحركة تعريفين احدهما التعريف الذي ذكره ارسطو والثاني
التعريف الذي ذكره المتكلمون اما تعريف ارسطو فهو ان الحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة واعلم ان الحركة في نفسها كمال لان
الكمال ما يكون في الشيء بالقوة ثم يخرج الى الفعل والحركة كذلك فالحركة تشارك ساير الكمالات من هذه الجهة وتمتاز عنها من وجهين احدهما
ان ساير الكمالات اذا حصلت صار الشيء بها بالفعل ولم يكن بعد فيه ما يتعلق بذلك الفعل شيء بالقوة فان الشيء الاسود بالقوة اذا صار اسود
بالفعل لم يبق بالقوة اسود من جملة الاسود الذي له بخلاف الحركة فانها اذا حصلت وصار الشيء بها بالفعل يبقى بعد فيه ما يتعلق بذلك
الحركة شيء بالقوة فان المتحرك بالقوة اذا صار متحركا بالفعل يبقى بعد متحركا بالقوة من جملة الحركة المتصلة التي هو بها متحرك بالفعل والثاني
ان ساير الكمالات اذا حصلت بالفعل لا تقتضي ان تكون شيء آخر بالقوة يكون ساير الكمالات مقصودة اليها بخلاف الحركة فانها اذا حصلت بالفعل
تقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة يكون تلك الحركة مقصودة اليها فالحركة حال حصولها بالفعل يتعلق بقوتين احدهما قوة الباقي منها والثانية قوة
الامر المتأدي اليه وكل من الحركة وذلك الامر كمال للمتحرك الا ان الحركة كمال اول وذلك الامر كمال ثان وعند الحركة بالفعل يكون كلا الكمالين بالقوة
لا الكمال الثاني فقط ولا الكمال الاول الذي هو الحركة فلان الحركة حال حصولها بالفعل لم يحصل بجميع اجزائها بل بقي شيء منها بالقوة اذا عرفت ذلك فنقول
الحركة كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وانما قيد بقوله من جهة ما هو بالقوة لان الحركة ليست كمالا اول لما هو بالقوة من كل جهة فانها
ليست كمالا اول له من حيث هو بالقوة لفعل بل كمال اول من جهة ما هو بالقوة وهذا احتراز عن الصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم
يصل الى المقصد فيكون كمالا اول لما بالقوة لكن لا يكون من الجهة التي بها بالقوة فان الصورة النوعية لا يكون كمالا لما بالقوة من هذه الجهة بل
يكون كمالا له مطلقا سواء كان انه بالقوة او من جهة انه بالفعل واما تعريف المتكلمين فهو ان الحركة حصول الجسم في مكان بعد حصوله في
مكان آخر قيل تعريف الحركة بهذا غير معقول لان الحركة اما ان يكون عبارة عن حصول المتحرك في الحيز الاول او حصوله في الحيز الثاني او عن
مجموع الحصولين او عن انتقال المتحرك من احد المكانين الى الآخر والجميع باطل اما الاول والثاني فلانها لو كانت عبارة عن احد الحصولين
لتحققت ماهية الحركة كلما تحقق ذلك الحصول لكن ذلك باطل لانه عند حصوله في الحيز الاول لم يشرع المتحرك في الحركة وعند حصوله في الحيز الثاني
انقطعت حركته وكذا الثالث لان الحصولين لا يجتمعان في الوجود فيمتنع تركب الحركة الموجودة منهما ولان الحصول الاول ما منع الحركة والحصول
الثاني ما الى الحركة والمنع للحركة والى طرفاها وطرف الشيء لا يكون مقوما له واما الرابع فلان الانتقال عبارة عن اتصاف المتحرك باحد الحصولين

الحصولين بعد اتصافه بالحصول الآخر والاتصاف لا يكون ثبوتيا فلا يكون حركة لان الحركة ثبوتية ولقائل ان يقول انها عبارة عن مجموع الحصولين
قوله مجموع الحصولين لا يوجد لان ماهية واحدة قلنا ماهية الحركة بهذا الوجه وهو ان لا يكون اجزاء موجودة واما قوله الحصولان طرفا الحركة
قلنا لم لا يجوز ان يكون مجموع الحصولين مقوما للحركة قال وجودها ضروري اقول لفظ الحركة تطلق على معنيين احدهما لا يجوز ان يحصل في الاعيان والآخر
يجوز ان يحصل في الاعيان فان عني بالحركة الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى وهو الحركة بمعنى قطع المسافة فلا يحصل في الاعيان
البتة فان المتحرك اذا لم يصل الى المنتهى لم يكن الامر المتصل من المبدأ الى المنتهى موجودا واذا وصل يكون قد بطل هذا المتصل المعقول
من حيث الوجود فكيف له حصول حقيقي في الوجود بل الحركة بهذا المعنى انما ترتسم في الخيال بسبب نسبة المتحرك الى مكانين مكان تركه ومكان
ادركه فان صورة المتحرك فاذا ارتسمت في الخيال وهو حصول في مكان وقرب وبعد من الاجسام ثم قبل زوال حصول هذه الصورة عن الخيال
يلحقها من جهة الحس صورة اخرى وهو حصوله في مكان آخر وقرب وبعد آخرين فيتخيل الصورتان معا انها صورة واحدة لحركة
ولا يكون لها في الاعيان حصول لا في الخيال وان عني بالحركة حالة المتحرك المتوسط بين المبدأ والمنتهى بحيث اي جزء يفرض فيه
لا يوجد قبله ولا بعده فيه لا الحد الذي الطرفين فهي موجودة وهي صفة واحدة يلزم المتحرك ولا يتغير البتة ما دام متحركا نعم قد يتغير
حدود المتوسط بالفرض وليس المتحرك متوسطا لانه في حد معين دون آخر بل هو متوسط لانه بحيث اي حد يفرض لا يكون قبله ولا بعده
فيه وكونه بهذه الصفة امر واحد يلزمه دائما في اي حد كان ليس يوصف بذلك الحد دون حد وهذا الكمال الاول بالحقيقة هذه وهذا اذا قطع
فذلك الحصول هو الكمال الثاني والحركة بهذا المعنى توجد في المتحرك في آن لانه يصح ان يقال له في كل آن يفرض انه في حد وسط لم يكن قبله
ولا بعده فيه وما يقال من ان كل حركة في زمان فقد يعني به احد المعنيين الاول ان الحركة الممتدة من المبدأ الى المنتهى المرتسمة
في الخيال في زمان وصف الحركة بوجودها نحو وجود الامور في الماضي وتخالفها بان الامر الموجود في الماضي قد كان حاضرا موجودا في آن
من الماضي كان حاضرا بخلاف هذه الحركة فانها لم يكن لها وجود في آن اصلا الثاني ان الحركة التي هي بحالة المتوسطة يلزمها الزمان الثاني
انها يلزمها مطابقة الزمان بل بمعنى انها يلزمها حصول قطع وذلك القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان لانه كان ثابتا
في كل آن من ذلك الزمان فيكون مستمرا في ذلك الزمان فان قيل الكون في المكان في آن لا يكون قبله ولا بعده فيه امر كلي وكذلك اضافته الى المكان
وكذلك الآن وتعدد الكلي بالكلي لا يقتضي الجزئية فيكون المعقول من الحركة التي قلتم انها موجودة في الاعيان امرا كليا وليس موجودا بالفعل
بل الموجود بالفعل الكون في هذا المكان ولم يكن قبله ولا بعد فيه والامر الكلي انما يتحقق باشخاصه والكون الكلي شيئا واحدا موجودا بعينه
فالحالة المتوسطة التي هي الكون في المكان انما يتحقق في ضمن الكون في هذا المكان وذاك المكان واذا انتفى هذا الكون في المكان انتفى
الكون في المكان واذا تحقق الكون في ذلك المكان تحقق الكون في المكان في ضمنه فيكون الكون في المكان صفة متغيرة متجددة ما دام
المتحرك متحركا وانتم قلتم انه صفة واحدة مستمرة غير متغيرة ما دام متحركا اجيب بان الكون في المكان من حيث هو متوسط
كلي ولكن من حيث هو متوسط متمكن واحد ولكن لا تتعدد بل في آنات في كل آن يكون مقارنا بتخصيص انه في هذا المكان او في ذلك المكان
فليس كليا بهذه التخصيصات فانه شيء واحد بعينه واحدا بعينه ويلحقه تخصص بعد تخصص خارج واحد قائمة متوضح

تارة تنفعل في هذا وتارة تفعل في ذاك او رطوبة تارة تنفعل عن هذا وتارة عن ذلك وهي واحدة بعينها وذكرنا ان التخصص بهذا المكان
او ذاك ليس امرا موجودا بالفعل اذ المسافة المتصلة التي بين المبدا والمنتهى لا اجزاء لها بالفعل بل تعرض لها التجزئة لاسباب وكلا قبل
عروض القسمة فلا اجزاء فلا امكنة بالفعل حتى يكون التخصص بهذا المكان او بهذا موجودا بالفعل فكانت الحركة للمتحرك الواحد في المسافة الواحدة
موجودة ولم تكن كثيرة بالعدد فكانت واحدة بالعدد بالضرورة فاذا عرض للمسافة قسمة ما واختلاف ثم لم يكن ذلك مما يتعلق بالحركة ولا الحركة
تتعلق به ولا احدهما موجبا للآخر كانت الاثنينية التي تعرض غير متكثرة بالذات بل بالعرض ومن طريق نسبة الواحد المتخصص بعينه الى الامور
المتكثرة العارضة، اذا عرفت هذا انحل عليك الشبهة اذ قررها بان يكون بيان الحركة ليست موجودة. تقرير الشبهة ان الحركة لو حصلت في الاعيان
فلا يخلو اما ان تكون قابلة للقسمة او لا تكون والثاني باطل اما الملازمة فظاهرة وكذا بطلان التالي فلانه لا سبيل الى شيء منهما لا الى الثاني فلانه لو لم
يقبل القسمة لزم عدم انقسام المسافة فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو ممتنع ولا الى الاول فلانها لو قبلت القسمة فلا يخلو اما ان يكون شيء منها
موجودا في الحال او لا يكون والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء منها موجودا في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل اما في الماضي فلان الموجود
في الماضي هو الذي كان موجودا في وقت كان حاضرا واذا لم يكن موجودا في الحاضر امتنع ان يكون موجودا في الماضي واما في المستقبل فلان المستقبل
هو الذي يتوقع حصوله فاذا لم يكن له وجود في الحال امتنع ان يكون له وجود في المستقبل فاذا لم يكن موجودا في الحال امتنع وجوده مطلقا
والتقدير بخلافه فتعين ان يكون شيء منها موجودا في الحال فالقدر الموجود منها في الحال لا يخلو اما ان يكون منقسما اولا فان كان الاول كان احد جزئيها سابقا
على الآخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا يكون الحركة الحاضرة بتمامها حاضرة بل احد جزئيها هو الحاضر
هف فثبت ان الحركة الحاضرة غير منقسمة فالمسافة التي وقعت تلك الحركة عليها غير منقسمة فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو ممتنع والجواب
ان الحركة الموجودة في الخارج هي كون الجسم حاصلا متوسطا بين المبدا والمنتهى وهي غير منقسمة لانها غير ممتدة فان الممتدة هي الحركة الموهومة في
التخيل لا في الخارج واما قوله لو كانت غير منقسمة يلزم عدم انقسام المسافة قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو كانت منطبقة على المسافة وليس
كذلك فان الحركة المنطبقة على المسافة هي الممتدة الموهومة في الخيال واما الحركة الموجودة في الخارج فلا يكون عدم انقسامها موجبا لعدم انقسام
المسافة ولا انقسام المسافة موجبا لانقسامها لما عرفت قال وتتوقف على المتقابلين والعلتين والمنسوب اليه والمقدار اقول الحركة تتوقف على ستة
امور ما منه الحركة وهو المبدا وما اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله المتقابلين لان المبدا والمنتهى متقابلان لانهما لا يجتمعان في شيء
قوله والعلتين اي الحركة تتوقف على علتين اي القابل وهو المتحرك والفاعل وهو المحرك فان المتحرك موضوع للحركة قابل لها والمحرك فاعل لها قوله
والمنسوب اليه اي الحركة تتوقف على المنسوب اليه وهو ما فيه الحركة لان الحركة تنسب الى ما فيه الحركة وهو المقولة التي وقعت الحركة فيها لا الموضوع
للحركة والمقولة التي فيها الحركة هو الامر المقصود حصوله في الحركة فان المتحرك عندما يتحرك موصوف بالتوسط بين امرين امر متروك وامر
مقصود له اين او كيف او وضع او كم فذلك الامر المقصود حصوله في الحركة هو ما فيه الحركة قوله والمقدار اي الحركة تتوقف على المقدار اي
وهو الزمان فانه عبارة عن مقدار الحركة قال فما منه وما اليه قد يتحدان محلا وقد يتضادان ذاتا وعرضا ولهما اعتباران متقابلان
احدهما بالنظر الى ما يقالان له اقول لما عد الامور الستة اراد ان يشير الى مباحثها بالترتيب فابتدا بما منه وما اليه وتوقف الحركة عليهما ظاهر

ظاهر لان الحركة لما كانت كمالا لما هو خروج من حالة يكون الحركة عندها بالقوة فتلك هي المبدا وما منه ولما كان لها توجه الى ان يتادى
اليه فذلك هو المنتهى وما اليه والمبدا والمنتهى قد يتحدان محلا بان يكون محل المبدا بعينه محل المنتهى وذلك في الحركة المستديرة فان كل
نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون مبدا الحركة ومنتهى لها فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يكون المبدا والمنتهى متضادين
بالذات كالحركة من السواد الى البياض وعكسها والحرارة والبرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان ذات
كل واحد من المبدا والمنتهى نقطة وليس بين النقط من حيث هي نقط تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة ان عرض عارضان متضادين
احدهما كون احدهما التي هي المركز غاية البعد من الفلك والآخر كون الاخرى التي هي المحيط غاية القرب منه والمبدا والمنتهى لكل منهما اعتباران
متقابلان احد الاعتبارين لكل منهما بالنظر الى ما يقالان له اعني ذا المبدا وذا المنتهى فان المبدا والمنتهى انما يقالان لذي المبدا
والمنتهى والاعتبار الآخر لكل منهما بالقياس الى صاحبه اي اعتبار المبدا بالنظر الى المنتهى واعتبار المنتهى بالنظر الى المبدا لا اعتبار
كل منهما بالقياس الى ذي المبدا وذي المنتهى في اعتبار التضايف فان المبدا مبدا لذي المبدا وذو المبدا ذو مبدا للمبدا والمنتهى
منتهى لذي المنتهى وذو المنتهى منتهى للمنتهى ولا شك ان المتضايفين متقابلان واما اعتبار كل من المبدا والمنتهى الى صاحبه لا يكون
اعتبار التضايف اذ تعقل كل منهما غير مستلزم لتعقل الآخر فانه ليس كلما تعقل مبدا الحركة يعقل منتهاها وبالعكس اذ من الجائز
فرض حركة لا بداية لها ولا نهاية لها بل يكون بينهما تقابل التضاد لا بالذات او بالعرض فثبت ان لكل من المبدا والمنتهى اعتبارين
متقابلين وانما لم يذكر الاعتبار الذي لكل منهما بالقياس الى الآخر لانه قد ذكر مما فيما قبل حيث قال وقد يتضادان ذاتا وعرضا قال
ولو اتحدت العلتان انتفى المعلول وهو بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما اقول والعلتان اي المحرك والمتحرك لا يكونان
متحدين اي لا يجوز ان يكون المتحرك محركا لنفسه بل انما يكون المحرك امرا مغايرا للمتحرك واحتج عليه بوجهين آ لو كان المتحرك بعينه
المحرك لانتفى المعلول اي الحركة والتالي باطل لان الحركة ثابتة بيان الملازمة ان الجسم المتحرك اذا كان بعينه محركا فاذا تحقق الجزء الاول
من الحركة يجب بقاؤه ببقاء الجسم لان الجسم لذاته مقتض له والجسم باق فيجب بقاء المعلول الصادر عنه واذا وجب بقاء الجزء الاول
امتنع تحقق الجزء الآخر من الحركة امتنع تحقق الحركة لامتناع تحقق الشيء بدون تحقق اجزائه فثبت ان الجسم المتحرك لو كان محركا بعينه
انتفى المعلول الذي هو الحركة ب ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات والتالي باطل
لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها ساكنا في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة
لثبتت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لا يتحرك دائما قوله بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال اشارة الى الجواب عن سؤال
مقدر وارد على الدليلين تقريره ان يقال الطبيعة تقتضي الحركة ولم يلزم من اقتضائها الحركة انتفاء الحركة وكذا لم يلزم من
اقتضائها عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام وفي جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم ايضا محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم
شيء مما ذكرتم في الدليلين تقرير الجواب ان يقال الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل في حال من الاحوال
وهو الخروج عن المكان الطبيعي مثلا فتقتضيها لتحصل فيه فلا يكون لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول ببقائها

بل يقتضي الجزء الاول لان تحصل لها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول بعينه الى الآن فلا يلزم شمول الحركة في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية

فيها ولا يلزم الا وقوف الجواز اتفاقا الجاز التي يكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها قال المفسر المبدأ الرابع في ان بسايط الجواهر توجد دفعة ومركباتها

تعدم بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا متى والجدة دفعة ولا يوجد حركة في مقولتي الفعل والانفعال اقول اراد ان يشير الى مباحث المنسوب اليه

اي المقولة التي يقع فيها الحركة فنقول المراد بقولنا ان مقولة كذا يقع الحركة فيها ان المتحرك يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف

من نوع تلك المقولة الى صنف آخر من ذلك النوع ولا نعني بقولنا ان مقولة كذا يقع فيها الحركة ان المقولة موضوع حقيقي للحركة ولا ان المقولة تلو لها

1 يحصل الحركة الجوهر فيما يعني ان الحركة تقوم اولا بالمقولة وبتوسطها تحصل الجوهر ولا ان المقولة جنس للحركة اذا عرفت ذلك فنقول المقولات التي

يقع فيها الحركة اربعة كم وكيف واين ووضع لا مقولة الجوهر فلا يقع فيها الحركة لان الجوهر لا بسيط او مركب وبسايط الجواهر توجد دفعة وتفسد

دفعة فلا توجد بين قوتها الصرفة وفعلها الصرف كمال متوسط وذكر له ان الصورة الجوهرية لا يقبل الاشتداد والتنقص لانها ان قبلت الاشتداد

والتنقص فلا يخلو اما ان يبقى نوع الجوهر في وسط الاشتداد او التنقص او لا يبقى فان كان الاول فما تغيرت الصورة الجوهرية بل انما تغير عارض لها

فقط فيكون هذا استحالة لا كونا وان كان الثاني فيكون الاشتداد قد حصل جوهرا آخر فكذلك في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر ويبطل

الاول فيكون بين جوهر وجوهر امكان انواع جوهرية غير متناهية كما في الكيفيات وقد تحقق في الجوهر دون الكيفيات لا يبان اما الثاني في الجواهر

فلان الجواهر البسيطة المتعاقبة في الآنات لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان الاستقرار في الزمان ينافي الحركة واذا

كان كل منها في آن فلا يخلو من ان يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء من الجوهرين المتعاقبين موجودا فيه او لا يكون وعلى الثاني

يلزم منه تتالي الآنات وهو ممتنع وعلى الاول يستلزم ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو ممتنع بالضرورة واما بيان عدم امكان التوالي في الكيفيات

فلانه لا يمتنع ان يكون بين كل كيفيتين متعاقبتين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه ولا يلزم منه محال لان الذات المتحركة هو موضوع

الكيفيات وموضوع الكيفيات يجوز بقاؤها بدون الكيفيات بخلاف الجواهر فان الذات المتحركة هو الجوهر المنعدم او ما دونه وهو المتوسط

لا يبقى زمان انعدام الجوهرين المتعاقبين فلا يكون المتحرك موجودا وان الجواهر المركبة فلانها ينعدم بانعدام جزء من اجزائها وانعدام كل جزء

منها دفعة فيلزم ان انعدام المركب دفعة ولا يقع فيها حركة وان المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهومية في تابعة لمتبوعاتها فان كان

متبوعها قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها لانه لو فرضنا حالة واحدة عند تغير الموضوع لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض

بخلافه وكذا متى تابع لمتبوعه فان كان متبوعه يقع فيه الحركة كان متى يقع فيه الحركة بتبعيته وان الجدة فيتغير دفعة فلا يقع فيها حركة وان مقولة

الفعل والانفعال فلا يتصور فيهما حركة وذلك لان الشيء لو انتقل من التبرد الى التسخن فلا يخلو اما ان يكون التبرد باقيا عند التسخن اولا والاول باطل

لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ويمتنع ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين وكذا الثاني لان التبرد

اذا لم يكن باقيا عند التسخن فالتسخن انما يوجد عند وقوف التبرد فبينهما زمان سكون والا يلزم تتالي الآنات قال وفي الكم باعتبارين الدخول

ما في القارورة المكبوبة عليه والصدع الآنية عند الغليان وحركة اجزاء المغتذي في جميع الاقطار على التناسب اقول اراد ان يشير الى تفصيل وقوع

الحركة في المقولات الاربع فبدأ بالكم والحركة تقع في الكم باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والآخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ان

يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره والتكاثف ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل جزء منه لجواز وقوع التخلخل

والتكاثف فلان الهيولى لا يكون لها في نفسها مقدار لان حصول المقدار لها بسبب مقارنة الصورة فيجوز ان لا يختص بالانه بمقدار دون ما هو اكبر

او اصغر منه فيجوز ان تخلع مقدارا صغيرا وتلبس كبيرا وبالعكس والذي يدل عليها وقوع التخلخل والتكاثف وجهان احدهما فور الماء في القارورة

المكبوبة على الماء تقرير ذلك ان القارورة اذا مصت فكبت على الماء يدخل الماء فيها ودخول الماء فيها لا يتصور الا بوجهين احدهما ان القارورة

مص فخرج منها الهواء وبقي مكان الهواء الخارج خاليا فيدخل فيها الماء عند الكب والثاني ان الهواء الباقي فيها بعد المص زاد مقداره بسبب المص

ليشغل المكان وتكاثف ببرد الماء او بطبعه عند صعود الماء فرجع الى الحجم الطبيعي والاول محال لامتناع الخلاء فتعين الثاني فيقع التخلخل والتكاثف

والوجه الثاني صدع الآنية عند الغليان تقريره ان الآنية اذا ملئت ماء وشد راسها واغليت فعند الغليان ينصدع والانصداع لا يتصور

الا من ثلثة وجوه اما بسبب حركة ما هو فيها الى الخارج واما بسبب حركة ما هو خارج عنها الى الداخل واما بسبب ازدياد مقدار ما فيها والاول

محال لان الاولى فلان الحركة ان كانت الى جهة وجب ان ينفصل الاناء اليها لانه لو فعلها اسهل من صدعها وان كانت الى جهات لزم صدور الافعال

المختلفة عن الطبيعة المتشابهة واما الثاني فلانه لا ثقبة فيها فيمتنع ان يدخل فيها ما هو خارج عنها واما النمو فهو ان يزيد مقدار الجسم بسبب اتصال

جسم آخر فيه بحيث اخذ فيه منافذ ودخل فيها واشتبه بطبيعته زيادة في جميع الاقطار على تناسب طبيعي والذبول مقابله وهو ان ينقص مقدار

الجسم في الاقطار الثلثة على التناسب بسبب انفصال بعض اجزائه ووقوع النمو والذبول ظاهر لا حاجة الى دليل يقام عليهما قال وكالاستحالة المحسوسة

مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما اقول اراد ان يشير الى مباحث الحركة في الكيف واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد

الماء البارد صار حارا بالتدريج وبالعكس اي الماء الحار صار باردا بالتدريج والحركة في الكيف هي الاستحالة فوقع الجزم ببطلان الكمون والبروز

اشار الى جواب عن سؤال مقدر تقريره انا لا نسلم ان الماء البارد اذا صار حارا مثلا يكون تغيرا في هذا النوع من الكيفية حتى يلزم الاستحالة اي حركة

في الكيف وانما يكون تغيرا في هذا النوع من الكيفية ان لو لم يكن ظهور الحرارة فيه بطريق الكمون والبروز كما هو مذهب اصحاب الكمون والبروز فانهم

يقولون الاجسام لا يوجد فيها شيء من العناصر بسيطا صرفا بل كل جسم فانه مختلط من جميع الطبايع الا انه يسمى باسم الغالب عليه فاذا لقي جسم

من جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يظهر ذلك المغلوب من الكمون الى البروز ويقاوم الغالب ويختلط به فيحس بالمجموع احساسا لا يمكن التمييز

بين آحادها فيتخيل هناك امر بين الحرارة والبرودة تقرير الجواب انا نجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما وذلك لانا لو كان فيه

اجزاء نارية فاذا لاقت البشرة فلا يخلو اما ان يصل الى تلك الاجزاء سطح البشرة حال كونها كامنة اولا والقسمان باطلان اما الاول فلان البشرة لو

وصلت اليها لوجب ان تحس بحرها لا تحس بها اذا صار الماء حارا والحس يكذبه واما الثاني فلان الماء لطيف سهل تفرقه تصل البشرة الى بعض اجزائه

عن البعض لا سيما تفرقه اتصاله عما يكون اتصاله به غير طبيعي فان اتصال الماء بالنار غير طبيعي واعلم ان للمانعين من الاستحالة فرقتان فرقة

اصحاب الكمون والبروز وفرقة تزعم ان الحار في الماء الحار ليس على سبيل البروز بل انما يتسخن بسبب اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له وهذا

المذهب ايضا باطل لتكذيب الحس له فان الجسم لو كانت حرارته بسبب ورود الاجزاء النارية عليه من الخارج لكانت الاجزاء النارية الظاهرة فيه

متساوية للاجزاء النارية الواردة عليه وليس كذلك لان جبلا من كبريت لو لاقته نار صغيرة كشعلة مصباح يكون كله نارا ويحترق ذلك

وفي الاين والوضع ظاهر اقول وقوع الحركة في مقولة الاين والوضع ظاهر لان في الاين فلكونه معلوما بالضرورة مدركا بالحس واما في الوضع
فلان الافلاك تتحرك حركتها لا ان تكون مكانية اي اينية اي يتبدل مكان المتحرك بتلك الحركة او وضعية اي يتبدل وضع المتحرك بتلك
الحركة دون مكانه بالتدريج والاول باطل لانه لا يتبدل مكانها فتعين الثاني ضرورة انحصار حركتها فيهما وذلك لاستحالة الحركة في الكم والكيف
عليها فان قيل ان الفلك كل جزء منه متحرك في المكان وكل ما كان كل جزء منه متحركا في المكان فالكل منه متحرك في المكان اجيب بان الفلك
لا جزء له بالفعل حتى يتحرك ولو فرض له اجزاء فهي لا تفارق امكنتها بل يفارق كل جزء منها جزءا من مكان الكل ان كان لكل جزء منه مكان وليس
مكان الجزء جزء مكان الكل بل جزء مكان الكل جزء مكان الجزء وذلك لان جزء مكان الكل لا يحيط بالجزء والمكان محيط وليس لنا فارق
كل جزء مكان نفسه فالكل يفارق مكان نفسه لانه فرق بين قولنا كل جزء وبين قولنا مجموع الاجزاء وذلك لان كل جزء قد يكون نصف
المجموع والمجموع لا يكون نصف نفسه لان للكلية حقيقة خاصة مباينة لحقيقة كل واحد من الاجزاء قال وتعرض لها وحدة باعتبار وحدة
المقدار والمحل والقابل واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف وتضاد الاولين للتضاد ولا مدخل للمقابلين
والفاعل في الانقسام اقول اراد ان يشير الى وحدة الحركة وتعددها فقال وتعرض لها اي تعرض للحركة وحدة شخصية باعتبار وحدة المقدار
اي الزمان فانه لو تعدد لم تكن الحركة واحدة بالشخص فان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان او استحال من بياض الى سواد في زمان ثم
انتقل من المكان الاول الى المكان الثاني او استحال من البياض الى السواد لم يكن الانتقال الاول والاستحالة الاولى بعينه الثاني
لامتناع اعادة المعدوم لان الانتقال الاول والاستحالة الاولى قد انعدم بانقضاء الزمان الاول وباعتبار وحدة المحل اي ما فيه الحركة
اي الحركة تعرض لها وحدة الشخص باعتبار وحدة المقولة التي وقعت فيها الحركة لانه لو تعددت المقولة لم يجب ان تكون الحركة واحدة
بالشخص فانه يمكن ان يقطع متحرك مسافة معينة ثم ذلك يستحيل وينمو بحيث يكون زمان هذه الحركات واحدا فيكون الزمان واحدا
والمقولة متعددة فلم يتحد الحركة بالشخص وباعتبار القابل اي الموضوع الذي يتحرك اي الحركة تعرض لها وحدة بالشخص باعتبار
وحدة المتحرك فانه لو تعدد المتحرك لم يكن الحركة واحدة بالشخص لامتناع قيام العرض الواحد بموضوعين فثبت ان وحدة الحركة
بالشخص يتوقف على وحدة الزمان والمحل والقابل واما وحدة المحرك فغير معتبرة في وحدة الحركة الشخصية فانا لو قدرنا محركا
حرك الجسم وقبل انقطاع حركته حركه محرك آخر كانت الحركة واحدة بالشخص مع تعدد المحرك وانما كانت واحدة بالشخص لان الحركة
وان صدرت عن محركين لكن يبقى هويتها الاتصالية فيكون واحدة بالشخص واتحاد المبدأ والمنتهى لازم عند اتحاد الامور الثلثة
لكن وحدة كل منها غير كافية فان المتحرك من مبدأ واحد قد ينتهي الى شيئين وبالعكس اي والمنتهي الى شيء واحد قد يتحرك من مبدأين
واختلاف المتقابلين اي المبدأ والمنتهى والمنسوب اليه اي ما فيه الحركة يقتضي اختلاف الحركة بالنوع فان الحركة من المركز مخالفة بالنوع
للحركة من المحيط وكذلك الحركة الى المركز مخالفة بالنوع للحركة الى المحيط والحركة من السواد الى البياض مخالفة للحركة من الحرارة الى البرودة
ولا يشترط اختلاف الموضوع في اختلافها بالنوع لان اضافة الحركة الى الموضوع امر خارج عن ماهية الحركة عارض لها واختلاف
العوارض لا يوجب اختلاف الموصوفات في الماهية وذلك لان افراد النوع الواحد مختلفة بالعوارض مع اتحادها بالماهية ولا يشترط

ولا يشترط ايضا اختلاف الازمنة في اختلافها بالنوع لانها من عوارض الحركة واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف الموصوفات
بالماهية ولا يشترط ايضا اختلاف المحركات والا لكان كلما اتحد المحرك اتحد الحركات بالنوع وليس كذلك لان المحرك الواحد قد يفعل
حركات مختلفة بالماهية والمحركات المختلفة قد يفعل كل واحد منها حركة موافقة في النوع لحركة اخرى وتضاد الاولين اي المبدأ
والمنتهى يقتضي تضاد الحركة كالحركة من السفل الى العلو وبالعكس ولا مدخل للمبدأ والمنتهى في انقسام الحركة ولا للفاعل فيه بل انقسام
الحركة بحسب انقسام الزمان وبحسب انقسام المسافة لانطباقها عليهما والحركة ايضا بحسب انقسام الموضوع لان الحركة عرض حال في الجسم والجسم
منقسم والحال في المنقسم منقسم قال وتعرض لها كيفية تشتد فتكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا تختلف بهما الماهية وسبب البطء
الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بها القصير بالمقابل اقول اراد ان يشير الى انقسام الحركة الى السريعة والبطيئة
فقال وقد يعرض للحركة كيفية تشتد الحركة بسبب عروض تلك الكيفية وتسمى تلك الكيفية سرعة فتكون الحركة سريعة وقد يعرض لها
كيفية تضعف الحركة بسبب تلك الكيفية وتسمى تلك الكيفية البطء فتكون الحركة بطيئة والحركة السريعة هي التي تقطع المسافة المساوية
في زمان اقصر او مسافة اطول في الزمان المساوي او الاقصر والبطيئة بالعكس اي هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الاطول
او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطء وذلك لان السرعة والبطء
تقبلان الاشتداد والتنقص ولا شيء من الفصول يقبلهما فلا شيء من السرعة والبطء بفصل واذا لم يكن شيء منهما فصلا لم يكن اختلاف
الحركات في السرعة والبطء موجبا لاختلاف الماهية وسبب البطء الممانعة الخارجية ان كانت الحركة طبيعية والممانعة الداخلية ان كانت
الحركة قسرية وكلاهما ان كانت الحركة ارادية قيل ان سبب البطء تخلل السكنات في الحركة البطيئة ورد المصنف بانه لو كان البطء
بسبب تخلل السكنات في الحركة البطيئة لما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطء والتالي باطل بالحس بيان
الملازمة انه لو كان البطء لاجل تخلل السكنات لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف
النهار خمسين فرسخا الى حركاته في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت
قريبا من ربع مداره ولا شك انه ازيد من المسافة قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة واذا كان كذلك وجب ان يكون السكنات
المتخللة في حركات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة فيلزم ان لا يكون حركات الفرس محسوسة مع انها متصفة بالسرعة
قال ولا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين آني الميلين اقول اراد ان يشير الى ان كل حركتين مستقيمتين كالحركة الصاعدة
والهابطة بينهما زمان سكون فقال لا اتصال للحركة ذوات زوايا وهي الحركات المختلفة التي لا تكون على خط مستقيم وبالجملة لا اتصال
للحركات المختلفة بعضها ببعض بل يكون بينهما زمان وهذه المسئلة مختلف فيها فذهب افلاطون الى نفي زمان السكون بينهما وذهب
ارسطو الى اثباته واختاره المصنف واحتج عليه بان الجسم المتحرك الى حد ما من الحدود وصوله الى ذلك الحد آني اذ لو كان الوصول زمانيا
والزمان منقسم ففي بعض ذلك الزمان لا يخلو اما ان يكون الجسم واصلا الى ذلك الحد او لا فان كان الاول فذلك البعض هو زمان الوصول
لا المجموع فان كان الثاني فالوصول في الباقي من الزمان فزمان الوصول هو الباقي لا المجموع واذا كان الوصول آنيا فلا بد وان يكون

الى ذلك الحد موجودا في آن الوصول لان الميل هو العلة الموجبة لوصول المتحرك الى ذلك الحد فيجب تحقق العلة الموجبة عند تحقق المعلول
ثم ان الجسم اذا تحرك من ذلك الحد ورجع عنه بعد ان كان واصلا فلا بد وان يفارق عنه بميل آخر هو علة لرجوعه عن ذلك الحد ويكون ذلك الميل
مخالفا للميل الاول لامتناع ان يكون الميل الواحد علة للوصول الى حد والا وصول اليه وذلك الميل موجود في آن اللاوصول ويكون آن
اللاوصول مغايرا لآن الوصول لامتناع وجود ميلين مختلفين لجسم واحد في آن واحد فلا يخلو اما ان يكون بين الآنين زمان او لا والثاني باطل
والا لزم تتالي الآنات فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو محال فتعين الاول والمتحرك المذكور ليس بمتحرك في ذلك الزمان لانه ليس بمتحرك الى ذلك
الحد ولا عنه فوجب ان يكون سكون بين الحركتين فلا يتصل الحركة المستقيمة بالاولى وهو المطلوب قال والسكون حفظ النسبة فهو ضد تقابل الحركة
وما غير الاين حفظ النوع او الكيف اختلفوا في ان السكون هل هو ضد الحركة او عدمها عما من شانه ان يتحرك واعلم ان الجسم اذا لم يتحرك عن مكانه
كان هناك امران متلازمان احدهما عدم الحركة عنه مع ان من شانه ان يتحرك والثاني ابين له موجود زمانا فان كان السكون هو الاول والثاني
لازم له كان السكون عدميا وان كان بالعكس كان السكون وجوديا فالحكماء ذهبوا الى الاول والمتكلمون ذهبوا الى الثاني فيكون النزاع
لفظيا لكن الحكماء قالوا ان العقلاء اجمعوا على ان الحركة مقابلة للسكون والمقابلة بينهما لا تتحقق الا اذا تصور من السكون الامر العدمي
لان المتقابلين لا بد ان يكون حدا احدهما متقابلين ثم ان الحد للحركة اولا ثم نطلب للسكون حدا يقابل ذلك الحد او بالعكس فان كان الاول فكان
حد الحركة انها كمال اول لما بالقوة فهي الحد ثلثة الفاظ الكمال والاول والقوة فالحد الذي يكون للسكون لا بد ان يكون مقابلا لشيء منها
فتعذر ان يكون السكون هو الامر الثبوتي لا يكون حينئذ مقابلا للكمال لان مقابله عدمي بل لا بد ان يعتبر الكمال في حده فتعين ان يؤخذ في حده
ما يقابل احد اللفظين الاخيرين هكذا السكون كمال ثان لما بالقوة او كمال اول لما بالفعل والاول يقتضي ان يكون قبل كل سكون حركة والاول يكن
السكون كمالا ثانيا والثاني يقتضي ان يكون بعد كل حركة سكون حركة والا لم يكن السكون اولا ومفهوم السكون لا يقتضي شيئا من الامرين فيكون الحد باطلا
فبقي ان يورد في تعريف السكون ما يقابل الكمال وهو عدمي فيلزم ان يكون السكون عدميا واما ان يحد السكون اولا ثم يحد الحركة بما يقابله فبطل
تقديران يكون السكون ثبوتيا لا يمكننا تعريفه الا بما يتصور منه استمرار ذلك الامر الثبوتي وذلك لا يمكن الا بذكر الزمان او ما احتمى مثل ان
يقول انه الحصول في المكان الواحد زمانا او اكثر من آن واحد او الحصول في مكان بحيث يكون قبله وبعده فيه وكل ذلك لا يعرف الا بالحركة التي فرضنا
انه لا تعرف الا بعد معرفة السكون فيلزم الدور وهو محال فتعين ان يحد الحركة اولا ثم يطلب ما يقابل ذلك الحد للسكون ولا يمكن ذلك الا بان يكون
عدميا والمصنف اختار ان التقابل بين الحركة والسكون تقابل التضاد وفسر السكون بحفظ النسبة بين الاجسام الثابتة على حالها وفيه نظر فانه
يلزم ان يكون الموضع الذي للحركة مقابلا لهذا فيكون الجسم الواحد ليس بمتحرك ولا ساكن واختلفوا في ان المقابل للحركة هل هو السكون في ما منه الحركة
وهو المبدأ او السكون فيما اليه الحركة وهو المنتهى فذهب بعضهم الى الاول وآخرون الى الآخر واحتج الاولون بان المقابل للحركة لا يخلو عنها والآخرون
لان الحركة متأدية الى السكون في نهايتها والشيء لا ينتهي الى مقابله فتعين الاول وفيه نظر فان الحركة ينتهي الى عدمها وذلك ظاهر بل هو مقابل للعدم
فبالضرورة ينتهي اليه واختار المصنف ان السكون يقابل الحركتين اي الحركة عنه والحركة اليه اي الحركة عن المبدأ والحركة الى المنتهى واليه اشار بقوله يقابل
الحركتين ويلزم منه ان يكون السكون في المبدأ والمنتهى مقابلا للحركة لا بيان ان الحركة عنه واليه مقابلة للسكون فلان السكون ليس عبارة عن عدم حركة

حركة خاصة والا لكان كل متحرك بغير تلك الحركة ساكنا لان كل متحرك بغير تلك الحركة فقد عدم عنه تلك الحركة بل هو عبارة عن عدم
كل حركة فيكون الحركة عن المبدأ والحركة الى المنتهى كل منهما يقابل السكون ولزم منه ان يكون السكون في المبدأ والمنتهى مقابلا
للحركة والسكون في غير الاين من المقولات الاخر التي وقعت فيها الحركة عبارة عن حفظ النوع في المقولة التي وقعت فيها الحركة قال
ويتضاد لتضاد ما فيه اقول السكون قد يعرض له التضاد كما يعرض للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون اعني المكان
الذي فيه سكون الجسم او النوع الذي يكون السكون فيه فان السكون في المكان الاعلى يضاد السكون في المكان الاسفل وسكون الجسم في الحرارة
يضاد سكونه في البرودة قال وهو طبيعي وقسري وارادي فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي لرد الجسم اليه فيفقد
فلا يكون دورية وقسريها تستند الى قوة مستفادة قابلة للضعف وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة مطلقا اقول الكون اعني حصول
الجوهر في الحيز اعني الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي وقسري وارادي لان مبدأه اما خارج عن ذات
الكائن اولا والثاني اما ان يكون بالشعور اولا فالذي مبدأه غير خارج وبدون الشعور هو الطبيعي والذي مبدأه خارج هو القسري والذي
مبدأه غير خارج وبالشعور هو الارادي فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة
ثابتة قارة الذات وغير الثابت لا يكون مقتضى للثابت بالذات بل لا بد من مقارنة امر آخر الى الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعي لتردد
الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بالانتقال عن ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء
فالطبيعة تقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم يقتض الحركة فيقف الجسم
عن الحركة عند وصوله الى الحالة الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمه فلا يكون للحركة الدورية
طبيعية لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة
فكل حركة طبيعية فهي تستدعي هربا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات الدورية كذلك لان كل نقطة تفرض
ان يكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع فان قيل الحركة المستقيمة
تطلب بها نقطة وعند الوصول اليها تفارقها بالطبع فيكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان كل نقطة تفرض في الحركة
المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع مهروبا عنها بالطبع لكن لا يكون بحركة واحدة لان الهرب عنها بحركة غير الحركة التي بها يطلب
الوصول اليها بالطبع والحركة القسرية يستند الى قوة في المتحرك مستفاد من مبدأ خارجي وتلك القوة قابلة للضعف فلا تزال تضعف
بمصادمات الجرم المخروق بالحركة الى ان تصير مغلوبة للطبيعة فيتولى الطبيعة وتعيد الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه
الطبيعي والسكون الطبيعي مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي
قال ونوضح البسائط ومقابلها الحركة خاصة اقول الحركة قد تكون بالذات وهي الحركة التي تحصل في الجسم على الحقيقة وقد تكون بالعرض
وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن عدم بقاء نسبته مع الامور الخارجة والمتحرك
بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض لها الحركة بالفعل وقد لا يكون قابلا له مثال الاول حركة النملة على الرحى مثال الثاني حركة الصورة

بحالة الهيولي اذا عرفت ذلك فنقول الحركة قد تكون بسيطة وهي مثل حركة الحجر الى فوق وقد تكون مركبة مثل حركة النملة على الرحى
اذا كان مخالفة لحركة الرحى في الجهة فان كلام حركة الرحى وحركة النملة بالنظر الى نفسها بسيطة لكن اذا نظر الى حركة النملة من
حيث هي حاصلة من حركتها بالذات وحركتها بالعرض بسبب حركة الرحى يكون مركبة والحركتان اذا تركبتا وكانتا الى جهة واحدة
احدثتا حركة تساوي مجموعهما وان كانتا في جهتين متضادتين احدثتا حركة مساوية لفضل البعض على البعض او سكونا ان لم يكن
فضل فالحركة المركبة لا يتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد والمتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين قال ولا يعلل
اختلف المتكلمون في الحصول في الحيز الذي هو جنس الانواع الاربعة هل هو معلل بمعنى غير الاعتقاد
فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجد معنى اذ يعلل به الحركة والسكون وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى نفي ذلك المعنى وتوهم
طائفة ان المعنى المذكور هو الكائنية فاشار المصنف الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس اي الحصول في الحيز والانواع
اي الحركة والسكون بما يقتضي الدور وهو الكائنية وذلك لان الكائنية عندهم معللة بالكون الذي هو الحصول في الحيز فلو علل
الحصول في الحيز والانواع بها لزم الدور هذا ما فهمته منه قال الخامس متى وهو النسبة الى الزمان او طرفه اقول الجنس الخامس من المقولات
التسع متى وهي نسبة ما للشيء الى الزمان وهو كونه فيه نفسه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء تقع في طرف الزمان ولا تقع في الزمان
ويسال عنه بمتى واذا نسب الشيء الى الزمان فاما ان ينسب الى زمان يطابقه ولا يفضل عنه كقولهم كان هذا الامر في وقت الزوال
او الى زمان اعم من ذلك كقولهم كان هذا الامر في سنة كذا ولم يكن في جميع السنة بل في جزء منها فالاول حقيقي والثاني غير حقيقي
كالاين لكن الزمان المطابق مخالف للمكان المطابق في انه ينسب الى الزمان الواحد الحقيقي الى اشياء كثيرة بخلاف المكان الحقيقي
الواحد فانه لا يمكن ان ينسب اكثر من متى واحد قال والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار آخر اقول
لما كان متى نسبة الى الزمان اراد ان يشير الى ماهية الزمان فقال الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان للحركة
باعتبار آخر والحركة تجزى في نفسها باعتبار تجزى المسافة ويصير بعضها متقدما وبعضها متاخرا بحسب تقدم بعض اجزاء المسافة
وتاخر بعضها بحسب الوضع والمتقدم من الحركة ما يوجد في المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما يوجد في المتاخر من المسافة لكن المتقدم
من المسافة يوجد مع المتاخر منها بخلاف المتقدم والمتاخر من الحركة فانهما لا يوجدان معا فيكون للتقدم والتاخر خاصة تلحقهما في
جهة عروضهما لاجزاء الحركة ويكون للحركة مقدار بحسب التقدم والتاخر العارضين لها باعتبار آخر غير اعتبار عروضهما للمسافة
ولها مقدار آخر من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها فالزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر
العارضان لها باعتبار انهما لا يجتمعان في الوجود معا ولما كان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية اشار الى بيان ماهيته دون ثبوته
لوجوده قال وانما يعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لغيرها ولا ينفر وجود موضوعها وعدمه كالطرف كالنقطة وعدمه
في الزمان وحدوث العالم يستلزم حدوثه اقول معقولة متى انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور وتعرض
لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة له كالاجسام فانها بواسطة

بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها متى ولا ينفر وجود معروض المتغيرات والاعدام الى الزمان ان معروض المتغيرات متقدم
على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان لان الشيء متقدم على مقدارها القائم به فيكون
معروض المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم فلو افتقر وجود المعروض او عدمه اليه لزم الدور والطرف
يعني الآن لا يكون جزءا من الزمان لانه فصل مشترك بين الماضي والمستقبل فلو كان جزءا للزمان لما امكن قسمة الزمان الى قسمين مثلا
نقول من الغداة الى الآن ومن الآن الى العشاء فان كان الآن جزءا لم يكن هذه القسمة صحيحة لان الآن يكون غير داخل في القسمين
وهو جزء من الشيء المنقسم الى قسمين فيلزم التثليث فالآن عرض حال في الزمان كالنقطة فانه فصل مشترك بين الخطين وهو
عرض حال في الخط قوله وعدمه في الزمان اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال الآن جزء من الزمان لان الآنات متتالية فيكون
جزءا وانما قلنا ان الآنات متتالية لان عدم الآن ليس على التدريج او دفعة والاول باطل والا لكان الآن منقسما والثاني يقتضي ان يكون
عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنين فيلزم ان يكون الآن جزءا من الزمان لان عروضه انما يكون على تقدير ان يكون الزمان
متصلا وعلى تقدير تتالي الآنين لا يكون الزمان متصلا في نفسه توجيه الجواب ان يقال قولكم عدم الآن اما ان يكون على التدريج
او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده لا على معنى ان عدمه شيء واحد منطبق
على زمان لا يمكن ان يوجد الا في زمان كالحركة بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون عدمه فيه فيكون عدم الآن انما يحصل
في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه وذلك كالنقطة فانها موجودة في طرف الخط وليست موجودة في نفس الخط المتصل فيصدق
انها معدومة في نفس الخط ولا يصدق انها معدومة في طرفه وحدوث العالم يستلزم حدوثه اعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى
الله سبحانه حادث يلزم منه ان الزمان ايضا حادث لان الزمان ايضا من جملته قال السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار
نسبتين وفيه تضاد وشدة وضعف اقول الجنس السادس من المقولات التسع الوضع وهو هيئة تعرض للجسم لاجل نسبتين نسبة تقع بين
اجزائه وبين جهات اجزائه في ان يكون للبعض منها موازاة وانحراف ونسبتها بالقياس الى امور خارجة عن موضوع تلك الهيئة
كالامكنة حاوية او متمكنات محوية كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح والوضع يطلق على معنيين آخرين احدهما
كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة والثاني هيئة تعرض للشيء بالقياس
الى نسبة اجزائه بعضها الى البعض والاول منها واحد من المقولات التسع وفي الوضع تضاد لان وضع الانسان ورجلاه على الارض
وراسه في الهواء متضاد لوضعه لو كان بالعكس وذلك لانهما امران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد ولا يجتمعان فيه وبينهما
غاية الخلاف وفي الوضع شدة وضعف لان الشيء قد يكون اشد انتصابا وانحناء من غيره قال السابع الملك وهو نسبة التملك اقول
الجنس السابع من المقولات التسع الملك وهو نسبة الشيء الى ملاصق ينتقل بانتقاله كالتسلح والتقمص والتختم والتنعل ومنه جزئي كهذا
التسلح وكلي كالتسلح ومنه ذاتي كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كحال الانسان عند تقمصه قال الثامن ان يفعل والتاسع ان ينفعل وهما
ثبوتهما ذهنا والا يلزم التسلسل اقول الجنس الثامن والتاسع من المقولات التسع هو ان يفعل وان ينفعل اما ان يفعل فهو عبارة عن تاثير الشيء في غيره

تأثيرا غير فان الذات بحالها مادام يؤثر هو ان يفعل شيئا مثل التسخين مادام يسخن والقطع مادام يقطع واما ان ينفعل فهو عبارة عن تأثر
الشيء عن غيره مادام يتأثر كالتسخن مادام يتسخن والتبرد مادام يتبرد والتقطع مادام يتقطع واختلفوا في هاتين المقولتين هل هما من
الموجودات الخارجية او اعتبارية فذهب الاوائل الى انهما في الخارج واختار المصنف الثاني فقال والحق انهما ليسا ثابتين اذ لو كانتا من الموجودات في الخارج يلزم
التسلسل والثاني ظاهر بيان الملازمة انهما لو كانتا موجودتين في الخارج فالمؤثرية من لواحق المؤثر والمتأثرية من لواحق المتأثر فتفتقران
اليهما فتكون تأثيرات كل واحد منهما فيما يلحقه زائدا عليه والكلام فيها كالكلام في الاولين ويلزم التسلسل المقصد الثالث في اثبات الصانع
وصفاته وآثاره وفيه فصول الاول في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المط والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل اقول لما فرغ من المقصد
الثاني شرع في المقصد الثالث وذكر فيه ثلثة فصول الاول في اثبات الصانع الثاني في صفاته مما يجوز عليه وما لا يجوز عليه الثالث في افعاله وآثاره
وابتدأ باثبات وجوده لانه هو الاصل والدليل عليه انه لا شك في وجود موجود فذلك الموجود لا يخلو اما ان يكون واجبا او ممكنا فان كان واجبا فهو المط
وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة فذلك المؤثر الموجود لا يخلو اما ان يكون واجبا او ممكنا فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فله مؤثر
موجود فذلك المؤثر ان كان موجودا فهو المط وان كان ممكنا فلا بد وان ينتهي الى مؤثر موجود واجب والا لدار او تسلسل وكل منهما باطل لما مر في المقصد
الاول في فصل العلة والمعلول قال الثاني في صفاته ثم وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب والواسطة غير معقولة ويمكن عروض الوجوب والامكان
للاثر باعتبارين واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم وانتفاء الفعل ليس فعل الضد اقول لما فرغ من الفصل الاول شرع في الفصل الثاني
فبدأ بالقدرة ذهب جميع الملّيين الى ان تأثيره تعالى في ايجاد العالم بالقدرة والاختيار بمعنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة
الى ان تأثيره في وجود العالم بالايجاب بمعنى ان العالم لازم لذاته كتأثير الشمس بالاضاءة فانها لازم لذاتها واحتج على انه تعالى قادر بان وجود
العالم بعد عدمه ينفي كون تأثيره سبحانه وتعالى فيه بالايجاب والاول ثابت لما بينا من قبل ان العالم حادث فانتفى الثاني بيان المنافاة
ان تأثيره في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه للتوقف لانه لا يخلو اما ان لا يتوقف وجوده عنه على شرط او يتوقف على شرط قديم وعلى التقديرين
يلزم قدمه والا يلزم تخلف الاثر عن المؤثر التام وهو محال او يتوقف على شرط حادث وهو باطل والا لم يكن العالم حادثا بل بعضه ولانه لو توقف على شرط
حادث فالكلام فيه كالكلام في العالم ولزم التسلسل لانها ان حدوثه يحدوث شرط آخر متقارن اولا الى اول اي كان يحدوث شرط زايل لانه
لزم يكون كل حادث مشروطا بحادث آخر قبله ويلزم منه قدم حوادث لا الى اول وكلاهما محال لما مر فثبت ان تأثيره في وجود العالم يلزم منه
قدمه ونفي اللازم مناف لعين الملزوم واذا انتفى كونه موجبا تعين ان يكون قادرا مختارا اذ لا واسطة بينهما لان صدور الفعل عنه ان كان مع
جواز ان لا يصدر عنه او مع امتناع ان لا يصدر عنه فان كان الاول كان المؤثر قادرا وان كان الثاني كان المؤثر موجبا قوله والواسطة غير معقولة
اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور توجيهه ان يقال ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولم لا يجوز ان
يكون واجب الوجود سبحانه وتعالى هو الموجب فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما ليس بجسم ولا جسماني قادرا
وذلك القادر هو الذي اوجد العالم بالقدرة تقرير الجواب ان الواسطة بين الواجب تعالى والعالم غير معقولة لان ذلك القادر الذي هو الواسطة يمتنع
ان يكون واجب الوجود لامتناع اجتماع واجبي الوجود في الوجود ولانه حينئذ لا يكون صادرا عن الواجب تعالى واذا لم يكن واجبا يكون ممكنا فيكون

بجملة من جملة العالم لان المراد من العالم ما سوى الله تعالى فلا يكون واسطة بين الله وبين العالم والا يلزم ان يكون واسطة بين نفسه وبين نفسه
وهو محال قوله ويمكن الى آخره دفع هذا الاعتراض لا يجوز ان يكون واجب الوجود مقتضيا لقادر على سبيل الايجاب لان القادر من شأنه التغير والاختلاف
والموجب لا يقتضي الا امرا واحدا غير مختلف وفيه نظر اذ يجوز ان يكون الاختلاف والتغير راجعا الى قدرة القادر لا الى الموجب قوله
ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين هذا جواب معارضة للدليل المذكور توجيهه ان يقال الدليل الذي ذكرتم وان دل على ان واجب
الوجود قادر لكن عندنا ما ينفيه وذلك لان القادر على التغير الذي ذكرتم وهو انه الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ثم وذلك لان المؤثر في
وجود الشيء ان استجمع جميع ما لا بد منه في المؤثرية وجب وجود الاثر عنده واذا كان وجوده واجبا امتنع منه الترك للامتناع عدم الاثر عند وجود المؤثر التام بالضرورة
فلا يكون متمكنا من الترك فلا يكون قادرا وان لم يستجمع امتنع الفعل لامتناع وجود الاثر عند عدم المؤثر التام بالضرورة فلم يتمكن من الفعل
فلا يكون قادرا واذا امتنع ان يكون المؤثر قادرا امتنع ان يكون الواجب قادرا لانه مؤثر توجيه الجواب ان يقال المختار ان المؤثر مستجمع
لجميع الشرائط التي لا بد منه في المؤثرية واستجماعه بان يكون المؤثر المختار ما خوذا مع قدرته التي يستوي بالنسبة اليها طرفا الفعل
والترك مع داعيته التي يرجح احد الطرفين وح يجب وقوع الفعل بعدها فالوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تمكنه من الفعل والترك
واستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها فان وجوب الفعل باعتبار القدرة والداعي والامكان اي استواء الطرفين وتمكنه من
الفعل والترك بالنسبة الى القدرة وحدها قيل في جواب هذه المعارضة المؤثر المستجمع لجميع ما لا بد منه في المؤثرية يكون تارة مصدرا
للاثر وتارة لا يكون من غير تغير حال البتة في الحالين فلا يمتنع الترك ح وفيه نظر لانه ح يكون ترجيحا لاحد الطرفين على الآخر وتجويزه
يقتضي تجويز انقلاب الممكن لذاته في وقت واجبا لذاته في وقت آخر فانسد باب اثبات الصانع لا يقال المختار يجوز ان يختار احد الجائزين
بلا مرجح وذلك كالجائع يختار احد الرغيفين المتساويين من غير ترجيح احدهما على الآخر لانا نقول المختار هو الذي يكون فعله تبعا للارادة
والداعي والداعي يكفي في الترجيح والجائع والهارب ثم يختار كل منهما احد المتساويين بل غايته ان المرجح غير معلوم وعدم العلم لا يقتضي
عدم الوقوع قوله واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم جواب عن معارضة اخرى للدليل المذكور توجيهها ان يقال ما ذكرتم وان دل
على انه قادر لكن عندنا ما ينفيه وذلك لان المؤثرية التي لو كان قادرا فتمكنه اما ان يكون ثابتا حال حصول احد الطرفين او قبل حصول شيء منهما
والاول محال لانه حال حصول ذلك الطرف يكون ذلك الطرف واجب الحصول وان كان ذلك الطرف واجب الحصول كان الطرف الآخر ممتنع الحصول فلا يكون
متمكنا من الطرفين لاستحالة التمكن من الواجب والممتنع والثاني ايضا محال لانه ح يكون متمكنا من الطرفين بالنسبة الى الاستقبال لكن شرط الحصول
في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال والاستقبال في الحال محال فشرط الحصول في الاستقبال محال فلا يكون مقدورا تقرير الجواب ان يقال
ان اجتماع القدرة على الفعل في الاستقبال مع عدم الوقوع في الحال ممكن في الحال ومع الوقوع في الحال ممتنع في الحال والمحال انما لزم من جمع الوقوع
في الحال وهو وقوع القدرة ووقوع الفعل والحاصل ان شرط الحصول في الاستقبال التمكن بالنسبة الى الاستقبال في الحال لا حصول الاستقبال
في الحال واجتماع التمكن من الفعل بالنسبة الى الاستقبال مع عدم الوقوع في الحال ممكن في الحال قوله وانتفاء الفعل ليس فعل الضد جواب
معارضة اخرى للدليل المذكور توجيهها ان يقال لو كان المؤثر قادرا لكان الفعل والترك مقدورين له لان القادر متمكن منهما والثاني باطل لان

الترك غير مقدور لان الترك عدم والعدم نفي محض والنفي المحض لا يكون مقدورا تقرير الجواب ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح منه ان لا يفعل
لا ان يفعل الترك فان انتفاء الفعل غير فعل الضد اي غير فعل الترك قال وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة اقول لما بين انه تعالى قادر اراد
ان يبين انه قادر على كل الممكنات والدليل عليه ان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة اي المقدورية
بالنسبة الى جميع الممكنات وانما قلنا ان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات لان علة المقدورية الامكان لان الامتناع والوجوب محيلان
المقدورية والامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا له تعالى فيكون قادرا على جميع الممكنات قال والاحكام والتجرد واستناد
كل شيء اليه دلائل العلم والاخير عام اقول لما فرغ من بيان كونه قادرا اراد ان يشير الى انه تعالى عالم اتفق جمهور العقلاء الى انه تعالى عالم الا اوائل
الفلاسفة فانهم قالوا العلم حصول صورة المعلوم في العالم وهو يستدعي اضافة ما للعالم الى المعلوم والعالم والمعلوم ان كانا متغايرين
فلا بد من ان يتصور العالم بصورة المعلوم ولا يمكن ان يقبل الواجب الوجود شيئا من غيره وان كانا واحدا فلا بد فيه من تغاير اعتباري حتى
يتصور الاضافة بينهما ولا كثرة في الواجب الوجود بوجه من الوجوه فهو لا يوصف بالعلم بوجه واحتج المصنف على مذهب الجمهور بوجوه آ تقريره ان افعال
الله تعالى محكمة متقنة فيها ترتيب عجيب وتاليف لطيف يظهر لمن تامل احوال الخلق وتشريح الاعضاء ويتفكر في هيئة الافلاك ووجود النبات
المعلومة وحركاتها وبديهة العقل حاكمة بان امثال ذلك لا يصدر عن الجاهل ولا ينكر وقوع الفعل المحكم المتقن من فاعل جاهل ب
انه تعالى مجرد لما عرفت ولما سيجيء وكل مجرد عالم لما عرفت ايضا ج انه مبدا لجميع الموجودات لانه لا يستند اليه بلا واسطة
او بواسطة وانه تعالى عالم بذاته لان العلم عبارة عن حصول المدرك عند المجرد والله تعالى لا يغيب عن ذاته فيكون عالما بذاته وقد عرفت
ان العلم بالعلة يستدعي العلم بالمعلول فيلزم ان يكون عالما بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول والثاني فانهما يدلان على انه تعالى عالم
ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات قال والتغاير اعتباري اقول هذا جواب اعتراض وارد على كونه تعالى عالما بذاته
تقرير الاعتراض ان العلم يستدعي اضافة والاضافة لا يتصور بدون المنتسبين والله تعالى منزه عن الكثرة واحد حقيقي لا اثنينية فيه
اصلا فيمتنع ان يكون عالما بنفسه تقرير الجواب ان علمه تعالى بذاته عين ذاته بالذات ومغاير له بنوع من الاعتبار وتغاير الاعتبار كاف
في تحقق الاضافة فان الاضافة لا يستدعي تغاير المنتسبين بالذات قيل تغاير الاعتبار انما يكون بحسب تغاير كونه عالما ومعلوما
وتغاير كونه عالما ومعلوما انما يتحقق باعتبار قيام العلم به فيكون تغاير الاعتبار فرعا لقيام العلم به فلو كان قيام العلم به فرعا لتغاير
الاعتبار لزم الدور اجيب بان تغاير الاعتبار انما يتوقف على تغاير العلم والمعلوم بالاعتبار وتغاير العلم والمعلوم بالاعتبار
لا يتوقف على قيام العلم به بل يتوقف على اعتبار كونه عالما ومعلوما واعتبار كونه عالما ومعلوما لا يتوقف على تغاير العالم والمعلوم
فلا دور قال ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا اقول هذا جواب
اعتراض على انه تعالى عالم بغيره من الموجودات تقرير الاعتراض انه تعالى لو كان عالما بغيره من الموجودات والمعلومات لا تتحد بالعلم والا
مع بعض بل يكون صورا مغايرة لها متقررة في ذاته سبحانه وتعالى فيكون ذاته فاعلا وقابلا معا ويكون موصوفا بصفات حقيقية فيكون محلا
لمعلوماته الممكنة المتكثرة تقرير الجواب انه تعالى كما لا يحتاج في كونه عالما بذاته الى صور غير ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج في علمه ايضا

بما يصدر عن ذاته الى الصورة غير صورة ذلك الصادر وكونه تعالى محلا لتلك الصورة المعلومة ليس شرطا في علمه بها بل حصول
الصورة للعالم هو علمه به فلو حصل الصورة بوجه آخر غير الحلول في العالم حصل العلم ولا شك ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا
لغيره اشد من حصول الشيء لقابله فاذن الواجب المؤثر تعالى عالم بجميع المعلومات من غير ان تحل فيه لان الموجودات باسرها حاصلة له
من حيث انها صادرة عنه لا يعزب عنه مثقال ذرة محيط بجميع الكليات والجزئيات على وجه كلي وجزوي من غير لزوم محال قال
وتغير الاضافات ممكن اقول هذا جواب عن اعتراض وارد على كونه تعالى عالما بالجزئيات على سبيل الجزئي على الزمانيات كالحكم بانه
واقع قبل او يقع الآن او بعد تقريره انه لو كان عالما بالجزئيات على الزمانيات لكان محلا بالتغير لان هذا النوع من العلم يحدث
مع حدوث المعلوم ويزول مع زواله والتالي باطل. تقرير الجواب انا نمنع بطلان التالي لان التغير في الاضافات والتغير فيها جائز
لانه لا يوجب التغير في الذات لانها من الاعتبارات قال ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين اقول هذا جواب عن اعتراض
على كونه تعالى عالما بالامور المتجددة قبل وقوعها تقريره لو كان عالما بالامور المتجددة قبل وقوعها لكان تلك الامور واجبة والا لامكن
ان لا توجد فينقلب علمه تعالى جهلا وهو محال ويكون ايضا ممكنة لانها امور متجددة فيلزم ان يكون تلك الاشياء واجبة ممكنة وهو محال
تقرير الجواب انه ان اريد بكونها واجبة انها واجبة الصدور من العالم فباطل لان العلم لا يكون موجبا لصدور المعلوم من العالم
ضرورة كونه عالما بذاته وبالمعدومات مع ان علمه لا يكون موجبا لصدور المعلوم من العالم ضرورة كونه عالما بذاته مع عدم صدور ذاته عنه
ولا لصدور المعدومات عنه وان اريد بكونها واجبة كونها تجب بطابق علمه فهو صحيح لكن لا امتناع في ذلك لان الوجوب باعتبار
المطابقة والامكان بحسب الذات ويجوز ان يكون شيء واحد واجبا وممكنا بالاعتبارين قال وكل قادر عالم حي بالضرورة اقول
اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى حي لانه قادر عالم وكل قادر وعالم حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حيوته فذهب النافون للصفات
الثبوتية للذات الى انها سلبية معناها انه لا يستحيل ان يكون عالما قادرا وذهب المثبتون للصفات الى ان الحيوة صفة زائدة
لاجلها يصح ان يعلم ويقدر والا لم يكن حصول هذه الصحة اولى في احوالها ودفع بطرد اذ يجوز ان يكون حقيقته المخصوصة
كافية في هذه الصحة قال وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته تعالى وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل
وتعدد القدماء اقول اتفق المسلمون على انه تعالى مريد لكنهم اختلفوا في معناه فذهب الاشاعرة وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم
الى ان الارادة صفة زائدة على العلم وذهب النجار الى انها كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره وذهب الكعبي الى ان الارادة بالنسبة
الى افعاله هي علمه بها وبالنسبة الى افعال غيره هي امره بها وذهب ابو الحسين البصري الى انها هي علمه تعالى بما في الفعل من
المصلحة الداعية الى الايجاد واحتج المصنف على ثبوت الارادة مطلقا بان تخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت مع جواز
حصول غيره من المقدورات يحتاج الى مخصص وهو الارادة وذلك لان القدرة نسبتها الى جميع المقدورات على السواء
وليست الارادة صفة زائدة على الداعي لانها لو كانت صفة زائدة فان كانت قديمة لزم تعدد القدماء وان كانت حادثة احتاج
تخصيصها من جميع المقدورات بوقت دون غيرها الى ارادة اخرى ولزم التسلسل قال والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك والعقل

على استحالة الآلات أقول اراد بالادراك ههنا ادراك المحسوسات والنقل دل على انه تعالى سميع بصير والسميع هو المدرك للمسموعات والبصير هو المدرك للمبصرات لكن يكون في حقنا بالآلات جسمانية مثل السامعة والباصرة والعقل دل على استحالة ادراكه تعالى بالآلات جسمانية فيكون السمع والبصر في حقه تعالى لا يكون بآلات جسمانية فيكون راجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات او الى صفة اخرى غير العلم بالمسموعات والمبصرات لكنها لا يكون بالآلات جسمانية

قال وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول وانتفاء القبح يدل على صدقه أقول اتفق المسلمون على انه تعالى متكلم لكن اختلفوا في معناه فذهبت المعتزلة الى ان معناه كونه موجدا للحروف والاصوات الدالة على معان مرادة وذهبت الاشاعرة الى ان معناه هو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالعبارات المختلفة ويسمى ذلك الكلام بالكلام النفساني واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بان عمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام لان جميع الحوادث واقع بقدرته فالحروف والاصوات الدالة على المعاني الحاصلة في الاجسام ايضا واقع بقدرته والكلام النفسي اي الامر القائم بالنفس الذي ليس بعلم ولا ارادة غير معقول اذ لا نعقل معنى غير ما ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار وهو قديم اذ لو كان قائما به لزم تعدد القدماء ويمتنع ان يكون قائما بغيره لانه خلاف مذهبهم وكلامه تعالى صادق لان الكذب قبيح والقبيح لا يجوز على الله تعالى لانه حكيم والحكيم لا يصدر عنه القبيح قال ووجوب الوجود يدل على سرمديته ونفي الزائد والشريك والمثل والتركيب بمعانيه والضد والتحيز والحلول والاتحاد والجهة وحلول الحوادث فيه والحاجة والالم مطلقا واللذة المزاجية والمعاني والاحوال والصفات الزائدة عينا أقول اراد ان يشير الى صفاته تعالى التابعة لوجوب الوجود منها السرمدية اتفق جميع المثبتين للصانع تعالى على انه باق ابدا والدليل عليه انه واجب الوجود ووجوب الوجود يدل على انه باق ابدا اي لا يعدم اصلا والا لكان ممكنا فيلزم الانقلاب ثم اختلفوا فذهب جماعة الى انه تعالى باق ببقاء يقوم به وذهب القاضي وامام الحرمين الى نفيه واختاره المص والبواقي رضي وكذا نفي الزائد اي وجوب الوجود يدل على نفي زائد على الذات مثل البقاء وذلك لان المعقول من البقاء الذي هو الزائد صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم في الزمان الثاني وهذا ممتنع في الواجب اذ يستحيل ان يكون رجحان وجوده على عدمه معللا بمعنى ومنها نفي الشريك اي وجوب الوجود يدل على نفي الشريك اي حقيقة التي هي الوجود الخاص المتصف بالوجوب الذاتي لا يكون مشتركا بين اثنين بل هو واحد حقيقي وذلك لانه لو كان مشتركا بين اثنين فلا يخلو اما ان يكون تمام حقيقتهما او داخلا فيها او خارجا عنها والثالث باطل لانه لو كان خارجا عنهما يخ اما ان يكون عارضا لهما اولا فان لم يكن عارضا لهما لم يكن واحدهما واجب الوجود وان كان عارضا لهما وكل عارض محتاج الى معروضه وكل محتاج ممكن فلا يكون الواجب واجبا هف وايضا يلزم ان يكون لكل واحد منهما ماهية ووجود يعرض لها فلم يكن واحد منهما واجبا لما عرفت ان الواجب لا يكون له وجود وماهية والثاني ايضا باطل والا يلزم ان يكون كل منهما مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز وقد عرفت ان واجب الوجود لا يكون مركبا من امرين والاول ايضا باطل لانه يكون للخصوصية التي بها يمتاز كل واحد منهما عن الاخر خارجة عن حقيقتها المشتركة بينهما مضافة اليها فان كانت في كل واحد منهما كان كل واحد منهما من حيث هو موجود محتاج الى غيره ممكنا فلا يكون كل واحد منهما واجبا وايضا لا يكون خصوصية احد لازمة للحقيقة من حيث هي بالضرورة والا لامتنع التحقق بدونها فيفتقر ماله تلك الخصوصية في تلك الخصوصية الى غيره فلا يكون واجبا وايضا لو كان علة للخصوصية الذات من حيث هي هي لم يوجد منها الا واحد ولكان مخصصا قبل تلك الخصوصية لان العلة لا بد وان يكون متخصصة متعينة قبل المعلول فيكون لها خصوصية اخرى

ويلزم التسلسل او الدور وان افتقار احدهما في الخصوصية الى غيره فيلزم الامكان وان كانت علة للخصوصية الغير يلزم الامكان لا يقال المخصص سلبي وكل واحد منهما مختص بانه ليس بالاخر لانا نقول سلب الغير لا يتحصل الا بعد حصول الغير ويلزم كون كل واحد منهما بعد حصول الغير فيكون ممكنا ومنها نفي المثل اي وجوب الوجود يدل على نفي المثل لان نفي الشريك يستلزم نفي المثل لان الشريك اعم من المثل لان المثل هو المشارك في تمام الماهية بخلاف الشريك ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص ومنها نفي التركيب اي وجوب الوجود يدل على نفي التركيب بمعانيه اي التركيب من الاجزاء العقلية كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب بحسب اجزاء الوجود كتركيب الجسم من الهيولى والصورة وذلك لما عرفت ان كل مركب ممكن ومنها نفي الضد اي وجوب الوجود يدل على انه لا ضد له لان الضد يقال عند الجمهور لمساو في القوة ممانع وكل ما سوى الله مخلوق له والمخلوق لا يساوي الخالق في القوة ولا يمانعه بل هو مقهور له ويقال في العرف الخاص لمشارك في الموضوع معاقب ولا طريق له لا يكون في موضوع فلا ضد له بوجه ومنها نفي التحيز اي وجوب الوجود يدل على ان الواجب لا يكون في حيز لان كل ما هو متحيز اما جسم او جسماني وكل منهما ممكن ومنها نفي الحلول اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى لا يحل في شيء لان المعقول من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته ويمتنع الحلول بهذا المعنى على الله تعالى وذهب بعض المتصوفة على ان الله تعالى يحل في العارفين والنصارى الى حلوله في عيسى فان ارادوا بالحلول هذا المعنى فباطل وان ارادوا به غير ذلك فلا بد من تصويره او اثباته الا بعد تصور معناه ومنها نفي الاتحاد اي وجوب الوجود يدل على نفي الاتحاد وقد عرفت امتناع الاتحاد بين الشيئين مطلقا وقالت النصارى اتحدت الاقانيم الثلثة الاب والابن وروح القدس واتحد ناسوت المسيح واللاهوت وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفى هويته وصار الموجود هو الله وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك انه باطل وان كان المراد به غيره فلا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور ما هو المراد ومنها نفي الجهة اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى لا يكون في جهة لان كل ما هو في جهة جسم او جسماني وكل منهما ممكن ومنها نفي الحلول للحوادث اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى لا يكون محلا للحوادث لان حدوث الحوادث فيه يدل على تغيره وانفعاله وذلك ينافي الوجوب الذاتي ولان المقتضي لذلك الحادث ان كان ذاته لم يكن حادثا وان كان غيره يلزم الافتقار ولانه ان كان صفة نقص استحال اتصافه بها وان كان صفة كمال امتنع خلوه عنه ومنها نفي الحاجة اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى لا يكون محتاجا الى غيره لا في ذاته ولا في صفة حقيقية ممكنة من ذاته ولا في صفة حالية اضافية لذاته لان كل من احتاج الى شيء خارج في صفة ممكنة من ذاته مثل سنكل او حسن او صفة لها اضافة كالعلم او بالمية او قدرة او قادرية فهو ممكن ومنها نفي الالم مطلقا اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى لا يتالم اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو مناف وانه تعالى منزه عن ان يكون منافيا لشيء اذ المبداء لا يكون منافيا لما له المبداء واما اللذة التي هي من توابع المزاج فلا شك انه يستحيل على الله تعالى واما اللذة التي هي ادراك الكمال من حيث هو كمال فلا شك انها حاصلة لله تعالى وعدم اذن الشرع باطلاق نفي لفظ الملتذ عليه لا يدل على نفي معنى اللذة عنه ومنها نفي المعاني والاحوال والصفات الزائدة في الاعيان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان لله تعالى معاني قائمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة والحيوة والادراك والكلام والسمع والبصر وغيرها من الصفات ويقتضي القادرية والعالمية والحيية وغيرها من الاوصاف

ومذهب ابي هاشم ان هذه احوال مثل العالمية والقادرية ونحوها والحال لا تعلم ولكن يعلم الذات عليها ومذهب طايفة من المعتزلة ان
لله تعالى احوالا معللة بالعالمية والقادرية وغيرها صفات زايدة في الاعيان واختار المصنف نفي هذه الامور فان وجوب الوجود دال على
نفيها وذلك لان هذه الامور ان كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه وان كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها ان كان هو
ذات واجب الوجود لزم ان يكون الواحد المطلق قابلا وفاعلا وهو باطل او غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره ولان وجوب الوجود
يقتضي الاستغناء عن كل شيء فيما له فلا يكون مفتقرا في العالمية الى علم غيره وكذلك في ساير الصفات وانما قيد الصفات بكونها زايدة في
الاعيان لانه تعالى متصف بأوصاف لكن تلك الاوصاف عين الذات بالحقيقة ومغايرة لها بالاعتبار وللقايل ــــ ان يقول لا نم انه
لا يجوز ان يكون قابلا وفاعلا وانما لا يجوز ان لو كان هو الواحد المطلق وليس كذلك فان فيه اعتبارا آخر غيره اذ الخصوصية و
هو اعتبار الوجود المطلق المقول بالتشكيك ويجوز ان يكون بهذا الاعتبار قابلا وفاعلا قال والرؤية وسؤال موسى لقومه لا يدل الى
الرؤية مع قبوله التاويل وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل
مع منع التعليل والحصر اقول والرؤية عطف على المذكورات قبله اي وجوب الوجود يدل على نفي رؤيته تعالى اختلفوا في انه تعالى هل
يصح ان يكون مرئيا اولا فقالت الاشاعرة نعم والباقون لا واختاره المصنف والدليل عليه انه تعالى لما كان واجب الوجود والمجرد لا يصح ان
يكون مرئيا لان كل ما يصح ان يكون مرئيا صح ان يكون في جهة وحيز ولا شيء من المجرد كذلك استدل الاشاعرة بالنقل والعقل اما
النقل فقوله تعالى حكاية عن موسى رب ارني انظر اليك ووجه الاستدلال بالآية ان موسى طلب سؤال الرؤية ولو لم تكن الرؤية جايزة لكان
سؤال موسى جهلا وعبثا ولا يجوز ان ينسب الجهل والعبث الى الانبياء واجاب ــــ عنه بان سؤال موسى لاجل قومه والذي يدل
على ذلك قوله تعالى حكاية عنه اتهلكنا بما فعل السفهاء منا وقوله حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وقوله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجه الاستدلال به ان النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته
فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني تعذر حمله على ظاهره فلا بد من حمله على الرؤية التي هي مسببة للنظر بالمعنى الثاني واطلاق
اسم السبب على المسبب احسن وجوه المجاز واجاب ــــ عنه بان النظر لا يدل على الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره واذا لم يدل
النظر على الرؤية لم يتعين الرؤية للارادة بل جاز ان يكون المراد غيرها مع ان له تأويلا آخر وهو ان يحمل الى على واحد الآلاء ويكون
المراد وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة اي منتظرة او يحمل على حذف المضاف اي الى نعمة وهو الثواب ويكون المراد
ناضرة الى ثواب ربها ناظرة لا يقال ــــ انا وبيان ان بطلان الاول فلان الانتظار سبب الغم والآية سيقت لبيان النعم واما
الثاني فلان النظر الى الثواب لا بد ان يحمل على رؤية الثواب لان تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم البتة
واذا وجب اضمار الرؤية لا محالة كان اضمار الثواب اضمارا للزيادة من غير دليل لانا نقول ــــ الآية دالة على ان الحال التي يعبر
عنها سبحانه وتعالى بقوله وجوه يومئذ ناضرة سابقة على حالة استقرار اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار بدليل قوله تعالى وجوه يومئذ
باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة اي تتوقع ان يفعل بها فعل هو في شدته وفظاعته فاقرة اي داهية تقصم فقار الظهر فان في حالـــ

استقرار

استقرار اهل النار في النار قد فعل بها الفاقرة واذا كانت تلك الحالة سابقة على الاستقرار كان انتظار النعم بعد البشارة بها سرورا يستتبع
نضارة الوجه ومثل ذلك الانتظار لا يكون مستدعيا للغم كان انتظار اكرام الملك وعطاياه لا يكون موجبا للغم اذا تيقن وصولها اليه و
انتظار العذاب بعد الانذار بوصوله غم يستتبع بسارة الوجه اي شدة عبوسه كانتظار عقوبة الملك اذا تيقن عقابه ولا يحتاج الى
اضمار الرؤية في النظر الى الثواب بمعنى الانتظار لان النظر عبارة اما عن الرؤية او عن تقليب الحدقة وتقليب الحدقة نحو الثواب بعد البشارة
انتظار الوصول من النعم وقوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني ووجه الاستدلال به انه تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل وهو ممكن والمعلق على
الممكن ممكن فالرؤية ممكنة اجاب ــــ عنه بان تعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان تقريره انه علق الرؤية باستقرار الجبل في حالة
حركته لان لفظة ان اذا دخلت على الماضي صارت بمعنى المستقبل اي لو صار مستقرا في المستقبل فسوف تراني وما صار مستقرا في الزمان المستقبل
والا لوجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول شرطه الذي يتم به علية العلة فان ما دخل ان عليه هو شرط يتم به علية
العلة ولم يتحقق الحصول بالاتفاق فلم يستقر الجبل فيكون متحركا بالضرورة اذ لا واسطة بينهما فاذن حال ما علق الله الرؤية باستقرار
كان متحركا واستقرار المتحرك من حيث هو متحرك محال فالتعليق عليه لا يدل على امكان الرؤية لان التعليق على الشرط الممتنع لا يدل على امكان
المشروط واما العقل فلان الجواهر والاعراض مشتركة في صحة الرؤية وصحة الرؤية المشتركة بينهما لا بد لها من علة مشتركة والمشترك بينهما الحدوث
او الوجود ولا يجوز ان يكون الحدوث هو العلة المشتركة لان الحدوث امر عدمي والعدمي لا يجوز ان يكون علة الوجودي فتعين ان يكون
العلة هو الوجود وهو مشترك بين الواجب وغيره فيكون صحة رؤية الواجب متحققة وهذا الدليل ضعيف اذ لا نم ان الوجود مشترك بين الواجب
والممكن بل وجوده الخاص مخالف لساير الموجودات في الحقيقة فلم يلزم من كون وجود الجوهر والعرض علة لصحة الرؤية كون وجوده كذلك ولئن
سلم ان الوجود مشترك فلا نم ان صحة الرؤية في الشاهد معللة بعلة فان الصحة من الاعتبارات العقلية فلا يفتقر الى علة ولئن سلم ان
صحة الرؤية مفتقرة الى علة فلا نم ان العلة هي الوجود ولا اشتراك في المعلول لا يقتضي الاشتراك في العلة لجواز تعليل الامر المشترك بعلل
مختلفة ولئن سلم اشتراك العلة فلا نم حصر المشترك في الوجود والحدوث ولئن سلم انه لا مشترك غيرهما فلا نم ان الحدوث لا يصلح للعلية
وذلك لان الحدوث والصحة كلاهما اعتباريان والامور الاعتبارية يجوز ان يكون بعضها علة لبعض ولئن سلم ان الحدوث لا يصلح للعلية
فلا نم ان الجوهر مرئي بل المرئي الاضواء والالوان ويمكن منع هذا الدليل من وجوه اخر تظهر لمن له ادنى فطنة فلا حاجة الى ذكرها والحق
انهم ان ارادوا بالرؤية الحالة التي نجدها عند الابصار للاجرام فتلك لا يصح في حقه تعالى لان تلك الحالة لا يتصور الا عند ارتسام صورة
المرئي في العين او عند اتصال الشعاع الخارج من العين الى المرئي وذلك محال بالنسبة الى الله تعالى وان ارادوا بها الكشف التام فذلك حق
لان عند كشف الغطاء وقطع العلايق والانخراط في سلك الملأ الاعلى يصير المعارف يقينية لا ريب فيها كالمشاهدات وان ارادوا
بها امرا آخر وهي الحالة التي يجدها الانسان حين ما رأى الشيء بعد علمه به ففيه بحث ــــ وذلك لانا اذا علمنا الشيء حال ما نراه فانا ندرك
تفرقة بين الحالتين وتلك التفرقة لا يجوز عودها الى ارتسام الشبح او خروج الشعاع لانه عايدة الى حالة اخرى مغايرة للحالة الحاصلة
عند العلم ويمكن ان يحصل تلك الحالة مع عدم الارتسام وخروج الشعاع فلا يبعد ان يصح الرؤية بهذا الوجه على الله تعالى لكن يحتاج الى اثبات مغايرة

قال وعلى ثبوت الجود والملك التام وفوقه والغنية والخيرية والحكمة والتجبر والقهر والقيومية اقول لما بين الامور المنفية عنه تعالى التي يدل وجوب الوجود على نفيها اراد ان الامور المثبتة التي يدل على ثبوتها وجوب الوجود فقال وعلى ثبوت عطف على قوله على نفي الزائد اي وجوب الوجود يدل على ثبوت هذه الامور منها الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض ومقاصدها فيه ملتذ الاشياء بالافادة وان يكون ما يفيد المفيد شيئا ينبغي للمستفيد ان يكون مرغوبا فيه موثرا بالقياس اليه وان لا يكون لعوض وواجب الوجود جواد لانه لو كان مستعيضا بافادة ما ينبغي للممكنات لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فيكون محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا ومنها الملك اي وجوب الوجود يدل على انه ملك لان الملك هو الغني مطلقا ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء ولا شك ان واجب الوجود كذلك الموصوف انه لا يفتقر في ذاته ولا في هيئات متمكنة في ذاته ولا في هيئات كالية اضافية الى غيره وكله شيء نفتقر اليه لانه منه او مما منه وكل شيء غيره له مملوك له ومنها التام وفوقه اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى هو التام وفوق التام لان التام هو ما حصل له بالفعل جميع ما من شانه ان يحصل له وواجب الوجود كذلك اذ ممتنع عليه التغير والانفعال والتجدد وفوق التام هو ان يحصل منه جميع ما حصل لغيره من الكمالات وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه مستفاد منه ومنها الحقية اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى حق اي ثابت دائما غير قابل للعدم والفناء بل احق من كل حق لانه محقق كل حق ومنها الخيرية اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى خير لان الخير هو الوجود والشر هو العدم وفقدان الكمال الذي يستتم الشيء وواجب الوجود وجود محض خير فاقد لما هو كمال له يستحيل عليه ان يعدم عنه شيء ومنها الحكمة اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى حكيم لان الحكمة هي العلم بالاشياء على ما هي عليه وايجاد الاشياء على احسن النظام ولا شك ان واجب الوجود يعلم جميع الاشياء ويوجد الموجودات على ابلغ النظام واحسن الترتيب فيكون حكيما ومنها التجبر اي واجبه اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى جبار لان الجبار هو الذي يجبر الشيء على ما لا يقتضيه ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي الوجود وهو يوجده ويجبره على الوجود فان وجوده اللازم منه ومنها القهر اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى قاهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها القيومية اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى قيوم لانه هو القائم بذاته الذي يقوم به جميع الممكنات قال واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم اقول ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية مغايرة للقدرة وقد اخذوا هذه الصفة من قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فجعل قوله كن متقدما على الكون وهو المسمى بالامر والكلمة قال المص هذه الصفات راجعة الى ما تقدم قال الثالث في افعاله الفعل المتصف بالزائد اما حسن او قبيح والحسن اربعة اقول لما فرغ من الفصل الثاني شرع في الفصل الثالث الذي هو في افعاله الفعل الفعل لا يخ اما ان يتصف بامر زائد على الحدوث اولا والثاني مثل افعال النائم والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم اولا والثاني الحسن والاول القبيح والحسن اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح اولا والاول اما ان يستحق الذم بتركه والا فمندوب والثاني مباح ان لم يستحق بتركه مدح والا فمكروه والذام ما يتعلق بفعله ذم فالافعال الحسنة والقبيحة خمسة قال

وهما عقليان للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا ولجاز التعاكس اقول اختلفوا في ان الحسن والقبح هل هما عقليان على معنى ان كون بعض الافعال موجبا للمدح او الذم عقلي او شرعي فذهبت المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني احتجت المعتزلة بوجوه ٣ ان العلم بحسن الاحسان والعدل والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب بالمعنى المذكور حاصل بالضرورة من غير شرع ولهذا يعترف منكر الشرائع به ولو كانا بحسب الشرع لما علم من غير الشرع ٣ لو ثبت الحسن والقبح شرعا لزم انتفاؤهما مطلقا والتالي بط بالاتفاق بيان الملازمة انه لو ثبتا بالشرع لا بالعقل لم يحكم العقل بقبح الكذب فجاز وقوعه من الشارع فاذا حكم الشرع بحسن شيء او قبحه لم نجزم بحسنه او قبحه لجواز صدور الكذب ح من الشارع فلم يثبت الحسن والقبح اصلا ٣ لو ثبت الحسن والقبح بحسب الشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح بان يكون ما يعتقد حسنا يكون قبيحا وبالعكس بجواز ان يكون الامر على خلاف ما نعتقد من حسن الاساءة وقبح الاحسان كما وقع لنا اعتقاد عكس ذلك لكن التالي باطل والفرق وفي هذه الوجوه نظر اما الاول فلانا لا نسلم ان العلم بحسن الاحسان وقبح الظلم ضروري ولهذا اتفق العقلاء عليها انما هو لانها من المشهورات الحقيقية التي لولا الشرائع والاخلاق والانفعالات لما جزم العقل بها واما الثاني فلانه بعد الشرع يحكم جزما بحسن ما حكم الشرع بحسنه وقبح ما حكم بقبحه واما الثالث فلانا نمنع جواز التعاكس لو ثبتا بحسب الشرع لجواز ان تتوافق جميع الشرائع فيه والمنكر من الشرائع قد يوافق الشارع في بعض الامور قال ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور اقول هذا جواب اعتراض على ان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروري تقرير الاعتراض ان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان لو كان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان الكل اعظم من الجزء لان العلوم الضرورية لا تتفاوت والتالي باطل بالوجدان تقرير الجواب انه يجوز التفاوت في العلوم الضرورية بسبب التفاوت الواقع في تصور اطرافها وقائله ان يقول انما يجب التفاوت بعد تصور الاطراف على الوجه الذي تعلق به الحكم فلو كان ضروريا لما كان كذلك قال وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص والجبر باطل اقول قوله وارتكاب اقل القبيحين جواب عن دليل ظاهر على ان حسن الصدق وقبح الكذب ليسا عقليين تقرير الدليل ان حسن الصدق وقبح الكذب لو كانا عقليين لما اختلفا اي لما حسن الكذب ولا قبح الصدق لان الامور العقلية لا تختلف والتالي باطل فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح فيما اذا تضمن الكذب انقاذ النبي والصدق اهلاكه تقرير الجواب انه اذا تعارض القبيحان ارتكب العقل اقل القبيحين مع الشعور بقبح الاكثر وهنا ما صار الكذب حسنا والصدق قبيحا بل عارض قبح الكذب فارتكب العقل الاقل فان ترك انجاء النبي مع القدرة عليه قبيح عظيم وارتكاب الكذب قبيح لكن قبحه اقل بالنسبة الى قبح ترك انجاء النبي مع القدرة فارتكب العقل الاقل مع الشعور بقبح الثاني على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض فيجب التعريض كيلا يرتكب فعل القبيح اعني الكذب قوله والجبر باطل جواب دليل آخر لهم تقرير الدليل لو قبح الشيء لقبح من العبد والتالي بقسميه باطل اما الاول فظاهر متفق عليه واما الثاني فلان العبد مجبور في فعله لان الفعل منه واجب فيكون مضطرا بالاتفاق لا يقبح من المضطر شيء تقرير الجواب انا نمنع بطلان القسم الثاني لان الجبر باطل لما سيأتي قال واستغناؤه وعلمه يدلان على امتناع القبح عنه مع قدرته عليه لعموم النسبة ولا ينافي الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه اقول اختلفوا في انه تع هل يفعل القبيح اولا فذهبت الاشاعرة الى الاول والمعتزلة الى الثاني واختاره المص واحتج عليه بانه تع مستغن عن القبيح لانه لما كان عالما بحسن الافعال الحسنة وقبح الافعال القبيحة وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه واما الاشاعرة فلانهم

اي في مباحث الممكنات

وانما عد المص مباحث الامور العامة من مباحث الممكنات مع ان بعضها من مباحث الواجب تغليبا لان مباحث الممكنات اكثر وغلب الاكثر على الاقل /

الفرق بين الجوهر والعرض هو الذي هو ان الجوهر موجود في نفسه ولا يحتاج في قيامه الى الغير والعرض موجود في نفسه ويحتاج في قيامه الى الغير والحال يحتاج في قيامه ووجوده الى الغير /

اما ان يكون جوهرا او عرضا

اي ممكنا [illegible] او مما هو شامل لهما بالعرض [illegible]

[illegible]

اي الشاملة لجميع الموجودات

يلزم من تفسير الامور العامة بالشاملة لجميع الموجودات ان يكون البحث عن الامكان والحدوث والوجوب والقدم والامتناع والعدم بالعرض والاولى ان يقال الامور العامة هي الشاملة لجميع الموجودات بل المفهومات كلها اما على الاطلاق او على سبيل التقابل كما ذكره السيد المحقق في حواشيه لشرح التجريد اذ لا يلزم ان يكون البحث عن هذه الاشياء بالعرض اذا عرفت هذا فاعلم ان الاحوال الشاملة لجميع الموجودات احوال الممكنات بحث من المصنف [illegible] اذا قيدت بقيود مختصة بالجوهر يكون احوالا له واذا قيدت بقيود مختصة بالعرض يكون احوالا له واذا قيدت بقيود مختصة بالواجب يكون احوالا له فلا تغفل

ولما كان العدم في مقابلة الوجود والامتناع في مقابلة
الامكان والتقدم في مقابلة الحدوث والعلة
في مقابلة المعلول اجريت مجراها وسلكت مباحثها
في سلك مباحث الامور العامة تم

فان قيل لا يجوز ان يكون المعدوم اعم من المنفي لانه لو كان اعم
يلزم ان يكون قسيم الشيء قسما منه بيان الملازمة ان المعدوم
قسم من الثابت الذي قسيم للمنفي فلو كان المعدوم اعم منه
يلزم ذلك قلت لا يلزم لان المعدوم الذي هو اعم منه هو المعدوم
المطلق لا المعدوم الثابت حتى يلزم ذلك

وفيه نظر لان التقسيم بين الفعل
والصدور من الجانبين بل الاولى
ان يقول معناه مقسوم ما حق فيه
وصح دون عكسه وهو ظ لمن له ادنى
تطبع الولد

لما استند جميع الممكنات الموجودة الى الله تعالى ابتداء جوزوا صدور القبيح عنه وذهب الجمهور الى انه تعالى قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على
خلق القبيح واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بما عرفت ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبائح منها فيكون قادرا عليها احتج
النظام بان فعل القبيح محال لانه يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما محال وما يؤدي الى المحال محال والمحال غير مقدور لان المقدور يصح ايجاده والمحال لا يصح ايجاده
واجاب عنه بان القبيح محال بغيره والقدرة لا تنافي المحال بالغير لانه ممكن في نفسه واليه اشار بقوله ولا تنافي الامتناع اللاحق واختلفوا
في انه تعالى هل يفعل لغرض اولا فذهبت الاشاعرة الى الثاني والمعتزلة الى الاول فانهم قالوا فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والا
لزم الترجيح من غير مرجح ومن القائلين بالغرض من ذهب الى ان الغرض هو سوق كل شيء الى الغاية الى كماله بناء ان الكمالات ما لا يحصل الا بذلك
السوق كما ان الجسم لا يمكن ايصاله الى مكان الا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه واحتج المص على مذهب المعتزلة بان الفعل الخالي عن
الغرض الذي ... فاعله المختار لغرض عبث والعبث على الحكيم محال واحتج الاشاعرة بان كل من كان يفعل لغرض كان مستكملا
بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته اجاب المص بانه انما يكون مستكملا بذلك الفعل لو كان الغرض عائدا اليه اما اذا كان الغرض
عائدا الى غيره فلا يكون مستكملا بذلك الفعل قال وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن وللامر والنهي ايضا اقول اختلفوا في انه تعالى هل هو
مريد لجميع الكائنات حسنا او قبيحا اولا فذهبت الاشاعرة الى الاول والمعتزلة الى الثاني فانهم قالوا ان الله تعالى لا يريد القبيح سواء وقع اولا و
يريد الحسن سواء وقع اولا واختاره المص واحتج عليه بان ارادة القبيح قبيحة فكما انه تعالى لا يفعل القبيح كذلك لا يريد القبيح وارادة الحسن
حسنة كما ان ترك الحسن قبيح فكذا ترك ارادة الحسن وايضا انه تعالى امر الكافر بالايمان ونهاه عن الكفر ولو لم يكن ايمانه مرادا لكان الامر به قبيحا
ولو لم يكن كفره مكروها لكان النهي عنه قبيحا قطعا وللامر عطف على قوله تدل اي وكذا للامر بغير المراد والنهي عن المراد قبيح قال وبعض الافعال
مستندة الينا والمغلوبية غير لازمة والعلم تابع اقول قوله وبعض الافعال مستندة الينا اشارة الى جواب دليل على ان الله تعالى يريد القبائح
تقرير الدليل ان الله تعالى فاعل لكل موجود ومن جملة الموجودات القبائح فيكون مريدا لها تقرير الجواب انا لا نم ان الله تعالى فاعل لكل موجود فانا
سنبين ان بعض الافعال مستندة الينا وقوله والمغلوبية غير لازمة ايضا اشارة الى جواب دليل على ان الله تعالى يريد القبائح تقرير الدليل ان
الله تعالى لو لم يرد الكفر من الكافر والمعصية من العاصي واراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان
يقع خلاف مراد الله تعالى وان يقع مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبا عليه تعالى تقرير الجواب ان المغلوبية
غير لازمة وذلك لان الله تعالى لم يرد الطاعة من العاصي مطلقا حتى لو لم تقع يلزم المغلوبية بل اراد ان يصدر الايمان من الكافر بارادته والطاعة
من العاصي بارادته وقوله والعلم تابع ايضا اشارة الى جواب دليل على انه تعالى يريد القبائح تقرير الدليل انه تعالى عالم بوقوع الكفر والمعصية
فيكون وقوع الكفر والمعصية منهما واجبا والا جاز ان يصير علمه جهلا واذا كان وقوع الكفر والمعصية واجبا وجب ان يكون مرادا له تعالى ولا يكون
وقوع الايمان والطاعة مرادا له لكونه محالا تقرير الجواب ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون موجبا له فلا يكون موجبا لوقوع الكفر والمعصية
فلا يكون الارادة متعلقة به قال والضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب والايجاد لا يستلزم
العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمال ومع الاجتماع يقع مراده تعالى والحدوث اعتباري وامتناع الجسم لغيره وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر
الاحاطة

والا لستة في الجبرية بين فعلنا وفعله والشكر على مقومات الايمان والسمع متأول ومعارض بمثله والترجيح معنا اقول
اختلفوا في ان افعال العباد هل هي مستندة اليهم اولا فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره اصلا بل القدرة
والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني الى ان ذات الفعل واقع بقدرة الله تعالى وكونه طاعة كالصلاة ومعصية كالزنا صفات
تقع بقدرة العبد وذهب الاستاذ ابو اسحق الى ان ذات الفعل تقع بمجموع القدرتين اعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد وذهب امام الحرمين الى ان الله تعالى يوجد
للعبد القدرة والارادة ثم تلك القدرة والارادة توجبان وجود المقدور وهذا موافق لمذهب الحكماء وابي الحسين البصري من المعتزلة وذهب جمهور
المعتزلة الى ان العبد موجد لافعال نفسه لا على نعت الايجاب بل على صفة الاختيار واختاره المص فقال الضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا فانا نجد
الفرق بين الافعال الصادرة عنا بالاختيار وبين افعال الجمادات قطعا والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب اشارة الى جواب اعتراض
المخالفين تقرير الاعتراض ان العبد حال الفعل اما ان يكون متمكنا من تركه اولا فان كان الثاني فلم يكن الفعل مقدورا للعبد مع انه فاعله
فعل وان تمكن تركه وان كان الاول فان لم يكن مفتقرا في ترجيح الفعل على الترك الى مرجح لزم الترجيح بلا مرجح وان افتقر عاد التقسيم والتسلسل
بل ينتهي الى مرجح لا يكون من العبد ومعه يجب الفعل به والا لزم الترجيح بلا مرجح فلا يكون مقدورا له تقرير الجواب ان وجوب
وقوع الفعل بسبب الداعي لانه متى حصل الداعي ومؤثر الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع والتمكن من الفعل والترك بالنسبة الى القدرة فلا
يكون الوجوب منافيا للقدرة وذلك كما في حق الواجب قطعا وقوله والايجاد لا يستلزم العلم اشارة الى جواب اعتراض اخر لهم تقرير الاعتراض
ان العبد لو كان موجدا لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيلها اذ لو جاز ايجاد الفعل بدون العلم به لجاز بالنسبة الى ايجاد الله تعالى فلم يلزم عالمية
الله تعالى لكن التالي بط فانا نتحرك ولا نعلم تفاصيل الحركات الصادرة عنا تقرير الجواب ان الايجاد لا يستلزم علم الموجد بالموجد والا يلزم نفي
عالمية الله تعالى لان مثبتي العالمية لا يستدلون بالايجاد عليها بل باحكام الفعل واتقانه نعم الايجاد مع القصد مستلزم للعلم لكن يكفي العلم الاجمالي
والحركات الجزئية الصادرة عنا مع اقتران القصد بها تكون معلومة لنا على سبيل الاجمال قوله ومع الاجتماع يقع مراده تعالى اشارة ايضا الى جواب
اعتراض اخر لهم تقرير الاعتراض انه اذا اراد العبد تسكين جسم واراد الله تعالى تحريكه فاما ان لا يقع مرادهما وهو مح لان المانع من وقوع مراد كل منهما
وقوع مراد الاخر فلو امتنع مراد كل واحد منهما لزم وقوع مراد كل منهما وانه محال وايضا يلزم ان لا يكون الجسم متحركا ولا ساكنا وهو مح او يقع مراد
كل منهما فيلزم ان يكون الجسم في زمان واحد متحركا وساكنا معا وهو مح او يقع مراد احدهما دون الاخر وهو مح ايضا لان القدرتين متساويتان في الاستقلال
بالتأثير في المقدور فوقوع احد المرادين دون الاخر ترجيح بلا مرجح تقرير الجواب انه يقع مراد الله تعالى دون العبد عند اجتماع القدرتين ولا نم
ان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير بل هما متفاوتتان في القوة والضعف ولذلك يقدر واحد على حركة في حال لا يقدر واحد اخر
عليها في تلك المدة قوله والحدوث اعتباري هذا ايضا جواب اعتراض اورده القدماء تقرير الاعتراض ان الفاعل يجب ان يكون فاعلا
لفعله في الجهة التي بها تعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل محدثا لان الفعل في الحدوث فالعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل
الحادث تقرير الجواب ان الحدوث اعتباري والفاعل لا تأثير له فيه بل انما يؤثر في الماهية بان يوجدها قوله وامتناع الجسم لغيره هذا ايضا
جواب لاعتراض اخر تقرير الاعتراض ان العبد لو كان فاعلا وموجدا لافعال نفسه لصح ان يكون محدثا للجسم لان العلة المحوجة لتعلق الايجاد بفعل نفسه

في الحدوث وهو متحقق في الاجسام تقرير الجواب ان امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب العجز وهو ان الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بينا
فلا يلزم تحقق العلة المصححة اعني الحدوث جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق المانع قوله وتعذر المماثلة هذا ايضا جواب اعتراض لم تقرير
الاعتراض ان فعل العبد لو كان واقعا بقدرته لما تعذر عليه ان يفعل في الزمان الثاني مثل ما فعل في الزمان الاول لوجود القدرة في الزمان الثاني
ايضا لكن التالي باطل فان الكاتب في الزمان الثاني مثل ما كتبه في الزمان الاول بل تتفاوت في وضع الحروف وتركيبها ومقاديرها تقرير الجواب ان
بعض افعال العبد لا تتعذر فيها المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها متعذر فيها المماثلة وتعذر المماثلة لا يكون بسبب عدم وقوعه بالقدرة بل بسبب تعذر
الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الاول قوله ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وبين فعله تعالى هذا ايضا جواب اعتراض لم تقرير الاعتراض لو كان العبد
فاعلا لافعاله لكان بعض افعاله خيرا من فعله تعالى بيان الملازمة انه لو كان فعل العبد والحيوانات الموذية من افعال الله تعالى ولا كان خيرا من الحيوان الموذي
والتالي باطل بالاجماع تقرير الجواب انه لا نسبة بين فعلنا وفعل الله تعالى في الخيرية فانهما لا يكونان من نوع واحد قوله والشكر على مقدمات الايمان ايضا
جواب اعتراض لم تقرير الاعتراض لو كان العبد فاعلا لافعال نفسه لكان فاعلا للايمان ولو كان فاعلا له لما وجب شكره تعالى على الايمان و
التالي باطل بالاجماع بيان الملازمة انه لا يجب شكر الغير على فعل نفسه تقرير الجواب ان الشكر على مقدمات الايمان من توفيقه اياه وتمكينه منه وجعل
اسبابه قوله والسمع اي الدلايل السمعية التي تمسكوا بها في ان افعال العباد مخلوقة له تعالى متاول ومعارض بمثله والترجيح معنا اما الدلايل السمعية
التي تمسكوا بها فمثل قوله تعالى الله خالق كل شيء ختم الله على قلوبهم ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا والله خلقكم وما تعملون فعال لما يريد
للايمان فيكون الايمان فعلا فيكون الكفر ايضا فعلا له اذ لا قايل بالفرق وهذه الايات متاولة قد ذكر العلماء تاويلها في المطولات
الاجمال وهو ان الفعل يجوز ان يسند الى ماله مدخل فيه في الجملة ولا شك ان الله تعالى مبدا لجميع الممكنات منتهى اليه الكل فلهذا السبب جاز اسناد
افعال العباد اليه واما الايات التي عورض بها فمثل قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن ذلك بان الله لم يك
مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه ومن يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب
رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون كيف تكفرون بالله وما منع الناس
ان يومنوا وماذا عليهم لو آمنوا وقال موسى لهرون ما منعك اذ رايتهم ضلوا وقوله فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يومنون عفا الله عنك لم اذنت
لهم لم تحرم ما احل الله لك لم تلبسون الحق بالباطل فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله لمن
شاء منكم ان يتقدم او يتاخر وامثال هذه الايات في القرآن المجيد اكثر من ان يحصى قوله والترجيح معنا لان التكليف انما يتم باضافة الفعل الينا
وكذا الوعد والوعيد والثواب والعقاب والحق في هذه المسئلة انه لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين وذلك لان لقدرة العبد تاثيرا في
افعال نفسه لكن قدرته على الفعل لا تكون مقدورة له بل يخلقها الله تعالى فيه فلقدرة الله تعالى ايضا مدخل في صدور الفعل عنه فلا يكون جبرا محضا ولا
تفويضا محضا بل امرا بين الامرين قال وحسن المدح والذم على المتولد يتضمن العلم باضافته الينا والوجوب باختيار السبب لاحق في
الذم في الثاني والصبي عليه لا على من حرق اقول الفعل ينقسم الى مباشر ومتولد ومخترع فالفعل الحادث ابتداء بالقدرة في محلها هو المباشر
كالاعتقاد والفعل الحادث الذي وقع بحسب فعل اخر هو المتولد كالحركة الصادرة بسبب الاعتقاد والفعل الحادث بالقدرة في غير محلها
هو المخترع

واختلفوا في ان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر اولا فذهبت المعتزلة الى انه من فعلنا كالمباشر وذهبت الاشاعرة الى ان المتولد من فعله تعالى
واختار المصنف مذهب المعتزلة وادعى الضرورة فيه بان حسن المدح على بعض الافعال المتولدة والذم على بعضها يدل على العلم بان المتولد مضاف الينا
فلو لم يكن العلم باضافة المتولد الينا حاصلا لما حسن المدح على بعضها والذم على بعضها قوله والوجوب باختيار السبب لاحق هذا اشارة الى الجواب عن سؤال مقدر
تقريره ان المتولد غير مقدور لنا لانه لا يمتنع وجوده وعدمه منا لانه عند سببه اعني الامر الذي يحصل بسببه المتولد وجب المتولد فلا يمكن تركه منا فلا يكون مقدورا لنا
تقرير الجواب ان الوجوب انما يكون باختيار السبب والوجوب باختيار السبب وجوب لاحق لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافيا لكونه
مقدورا قوله والذم في الثاني والصبي هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره ان حسن المدح والذم لا يدل على العلم باضافة المتولد الينا وذلك لان حسن الذم
للمتولد حاصل وان علمنا استناده الى غيرنا فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احترق بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي تقرير الجواب ان الذم
لا على الاحراق فانه لا احراق عنده لا على القائه حسن ما فيه من واجبات العادات وعدم انتفائها قال والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق
الفعل لزم المحال او الالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا وقد بينه امير المومنين علي كرم الله وجهه في حديث الاصبغ اقول
القضاء يطلق على معان منها خلق الفعل والاتمام قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتمهن ومنها الالزام اي الايجاب قال الله تعالى وقضى
ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي اوجب ربك ان لا تعبدوا ومنها الاعلام قال الله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب اي اعلمناهم والقدر
ايضا يطلق على معان منها الخلق قال الله تعالى وقدر فيها اقواتها ومنها الكتابة قال الشاعر واعلم بان ذا الجلال قد قدر في الصحف الاولى
التي كان سطر مكنونها البيان قال الله تعالى الا امراته قدرناها من الغابرين اي بينا اذا عرفت ذلك فنقول القضاء والقدر ان اريد بهما الخلق
ولا يجوز على معنى ان افعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى فهو باطل لما بينا وان اريد بهما الايجاب والالزام فهو صحيح في الفعل الواجب خاصة
دون غيره من الافعال من المندوب والمباح وغيرهما وان اريد بهما ان الله تعالى بينها وكتبها واعلم بانهم سيفعلونها فهو حق يدل على ذلك قوله
وان من شيء الا عندنا خزاينه وما ننزله الا بقدر معلوم واعلم ان امير المومنين عليا قد بين معنى القضاء والقدر في حديث الاصبغ من اراد
ان يطلع عليه فليراجع الى كلامه قال والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى مقابل والاولان منفيان
عنه تعالى اقول اختلفوا في ان الاضلال والهدى هل هما فعل الله تعالى ام لا والاضلال يطلق على معان ثلثة الاول الاشارة الى خلاف الحق
والباس الحق بالباطل الثاني فعل الضلالة في الانسان الثالث الاهلاك والابطال قال الله تعالى فلن يضل اعمالهم اي لن يبطلها والهدى مقابل له
فيطلق على مقابلات المعاني الثلاثة المذكورة الاشارة الى الحق ورفع الالتباس وفعل الهداية وعدم الاهلاك والابطال والاضلال
بالمعنيين الاولين منفيان عنه سبحانه لانهما قبيحان وقد عرفت انه تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهدى فيجوز ان يستند اليه تعالى بالمعاني الثلثة
فانه نصب الادلة والارشاد الى الحق وفعل الهداية الضرورية في العبد ولم يفعل الاضلال بهم لانه كلفهم ولم يبطل عملهم فاذا قيل انه تعالى يهدي
المومنين يراد الهدى بالمعاني المذكورة واذا قيل يضل العصاة يراد به انه يهلكهم ويعاقبهم قال وتعذيب غير المكلف قبيح وكلام نوح عليه السلام
مجاز والخدمة ليست عقوبة والتعيير في بعض الاحكام جايز اقول اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف فذهبت الحشوية
الى ان الله تعالى يعذب اطفال الكفار ورده المصنف بان تعذيب غير المكلف قبيح عقلا فلا يصدر عن الله تعالى واحتجت الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى
حكاية عن نوح

لم ابو اختلفوا في التكليف فمنهم من استقبحه وقالوا يجبر العبد في افعاله لما ان الله خلق ارادته وارادته فيقبح تكليف العبد ما ليس باختياره وان التكليف بالفعل ان كان ممكن الوقوع كان عبثا وان كان لغرض فيستحيل ان يكون لدفع ما تقدم من تنزهه عن ذلك ولان كان لغرض له او لا يعود الي شيء على تحصيله في الوقت ابتداء او لا فالتكليف عبثا وهذا انسب لمذهب المشوي كونه لابد بالجبر واستحسنه المعتزلة واختاره المص واستدل بانه مشتمل على مصلحة لا تحصل بدونه

ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر يعذبهما الله تعالى اجاب المص بان كلام نوح مجاز فانه سماهما فاجرا وكفارا لان مصيرهما الى الفجور والكفر تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه ٣ ان اطفال الكفار يستخدمهم بما يوجب عقوبتها اجاب بان الخدمة ليست عقوبة للطفل بل تكون اصلاحا له كالفصد والحجامة ٣ ان حكم الطفل حكم ابيه فيعذبه الله كابيه وانما قلنا ان حكمه حكم ابيه لانه في الدفن والتوارث والتزويج والصلوة عليه كابيه اجاب بان التبعية في بعض الاحكام جائزة ولا يلزم منه التبعية في سائر الاحكام والتعذيب قال والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه بخلاف الجرح ثم التداوي والمعاوضات والشكر بالملك اقول اختلفوا في ان التكليف حسن اولا واختار المص انه حسن والتكليف ماخوذ من الكلفة وهي المشقة ومعناه ارادة من يجب طاعته على جهة الابتداء ما فيه مشقة بشرط الاعلام فيندرج في قوله من يجب طاعته الله ورسوله والامام والسيد والوالد ويخرج عنه غيرهم وشرط الابتداء لان ارادة هؤلاء انما تكون تكليفا اذا لم يسبقه غيره الى ارادة ذلك فلهذا لا يقال لاب اذا امر ابنه بالصلوة انه مكلف له لان ارادة الله للصلوة سابق على ارادة العبد للاب واعتبار المشقة لانها شرط لتحقق اصل مفهوم التكليف واشترط الاعلام لان المكلف اذا لم يعلم ارادة المكلف بالفعل لم يكن مكلفا واحتج المص على ان التكليف حسن لانه مشتمل على مصلحة لا تحصل بدون التكليف وهي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف منها استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح سواء كان من يستحيل عليه النفع والضرر او كان من غيره ومنها التعظيم المستحق فانه لا يمكن ان يحصل بمجرد التفضل من غير الاستحقاق فقوله بخلاف الجرح ثم التداوي والمعاوضات والشكر بالملك اشارة الي اجوبة اعتراضات آ ان التكليف لاجل النفع بمثابة جرح الانسان ثم مداواته فكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف ٣ ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة المعاوضات والمعاوضات يشترط فيها رضى المتعاوضين فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضى المكلف والمكلف والتكليف بدون رضى المكلف قبيح ٣ سلمنا ان التكليف لاجل ايصال النفع ولم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم السابقة والجواب عن الاول ان الجرح مضرة صرفة والتداوي لا يكون الا التخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة ليس هو التخلص من المشقة الحاصلة بسببه وعن ٣ ان المعاوضات يحتاج الى رضى المتعاوضين لاختلاف اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لا يختلف العقلاء في اختياره فلم يحتج الى رضى المكلف وعن ٣ ان الشكر باطل لان الشكر لا يشترط فيه المشقة ولو كان التكليف شكرا لخرج النعمة بسبب وقوع المشقة في مقابلها من كونها نعمة قال ولان النوع يحتاج الى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر في الثواب اقول اراد ان يشير الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بيان ذلك ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامر معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح كلها صناعية ليس كسائر الحيوانات التي يكون ما يحتاج اليه من الغذاء والمسكن والسلاح طبيعيا والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح تلك الامور وترتيبها الا في مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة وان امكن فهو متعسر جدا لكنها تتيسر لجماعة يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها بحيث يزرع هذا لذاك ويخبز ذاك لهذا ويخيط واحد لآخر ويتخذ الآخر الابرة له وعلى هذا قياس سائر الامور فيتم امر معاش كل من بني نوعه باجتماع ومعاوضة فاذن الانسان محتاج بطبعه في معاشه الى اجتماع يتيسر بسببه المعاوضة والمعاونة والتعاضد ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن عندهم عبارة عن هذا الاجتماع واجتماع الناس على المعاوضة والمعاونة والتعاضد لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة و

وعدل لان كل واحد يشتهي ما هو محتاج اليه ويغضب على مزاحمه ويختار جميع الخيرات والسعادات لنفسه فان الخير مطلوب لذاته وحصول المطالب المتباينة لواحد يستدعي فواتها عن غيره فلهذا يؤدي الى المزاحمة والانسان اذا زوحم على ما يشتهيه غضب على المزاحم فيدعوه شهوته وغضبه الى الجور على الغير ليستبد بذلك المشتهى فيقع من ذلك الهرج والتنازع ويختل امر الاجتماع وهذا الاختلال لا يندفع الا اذا اتفقوا على معاملة وعدل فلا بد منهما والمعاملة والعدل غير متناولين للجزئيات التي لا تنحصر فلا بد من قانون كلي هو السنة والشرع فاذن لا بد من السنة ومن الشرع لا بد من شارع يسن ذلك الشرع على الوجه الذي ينبغي فاذن لا بد من شارع ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون اليه في قبول السنة والشرع وذلك الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل على انه من عند ربهم وتلك الآيات هي معجزاته ثم ان الجمهور من الناس يستخفون اختلال العدل النافع لهم في امورهم التي تجب النوع اذا استولى عليهم الشوق الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشرع بذلك اتم من الانتظام بدونه فوجب ان يكون للمطيع والعاصي جزاء من عند الاله العليم بما يبدونه او يخفونه من اقوالهم وافعالهم وافكارهم القدير على مجازاتهم وكافاتهم الغفور لمن يستحق العفو المنتقم لمن يستحق الانتقام ويجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة عليهم ولا يشغلهم شيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة انه واحد حق لا شبيه له ولا يلزم ان يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه في مكان ولا منقسم ولا خارج العالم ولا داخله ولا شيئا من هذا الجنس فانه يعظم عليهم الشغل ويشوش الدين ويوقعهم فيما لا مخلص عنه ومثل هذه المعرفة قلما يكون يقينيا فلا يكون ثابتا فينبغي ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقارن للتكرار واما المشتمل عليها انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متوالية كالصلوة وما يجري مجراها فاذن ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق عظيم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لسنة التي يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام امور النوع وتلك السنة استعمالها نافع في امور ثلثة آ رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب ومن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب المانع عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس ٣ ادامة النظر في الامور العالية المقدسة عن العوارض المادية والكدورات الحسية المؤدية الى ملاحظة الملكوت ٣ تذكر الانذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزم لاقامة العدل مع زيادة الاجر الجزيل والثواب العظيم في الآخرة فهذا بيان حسن التكليف على رأي حكماء الاسلام قال وواجب لزجره عن القبائح اقول اختلفوا في ان التكليف واجب ام لا فذهب الاشاعرة الى الثاني والمعتزلة الى الاول واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يكلف الله العبد الذي كملت شرائط التكليف فيه لما كان زاجرا عن القبائح بل مغريا بها والتالي باطل اما الملازمة فلان الله تعالى جعله كامل العقل مائلا الى مقتضى الشهوة والغضب من القبائح فلو لم يقرر في عقله وجوب الواجب وحرمة القبائح والمؤاخذة باخلال الواجب وارتكاب القبائح لعدل القبائح دافع العبد فلم يكن منه زاجرا عن القبائح بل مغريا بها واما بيان بطلان التالي فلان ترك الزجر عن القبائح والاغراء بها قبيح والله تعالى منزه عن القبيح قال وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل

وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به وامكانه وامكان الآلة أقول اراد ان يشير الى شرائط حسن التكليف
منها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى الفعل المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها ما يرجع الى المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف
فامور ثلاثة الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بتكليف آخر له وان لا يكون مفسدة لمكلف آخر والثاني تقدم
التكليف على الفعل زمانا يتمكن المكلف فيه من الاستدلال به ليباشر الفعل زمان وجوب الاتيان به واما ما يرجع الى الفعل فامور ايضا الاول امكانه وجودا
والثاني رتبيته وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال غير جائز الثالث اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف
بفعل وبان يكون قبيحا او يكون الاخلال به اولى من فعله ان كان التكليف بترك فعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل لئلا يختلف
بارتكاب القبائح واجتنابه الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون
القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثيب المستحق للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا
من العلم وان يتمكن من آلة الفعل ان كان الفعل ذا آلة قال ومتعلقه اما علم اما عقلي او سمعي واما ظن واما عمل أقول اي متعلق التكليف اما
علم او ظن واما عمل اما العلم فهو اما عقلي يستقل العقل بتحصيله كالعلم بوجود الله وكونه قادرا عالما واما سمعي لا يستقل العقل بتحصيله و
لا سبيل الى اثباته الا من طرف الشرع وتصديق من النبي مثل علم المعاد الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وسعاداته وشروره وشقاوته واما
الظن فمثل كثير من الاحكام الشرعية كظن القبلة وطهارة الماء وغيرهما واما العمل فكرد الوديعة وشكر المنعم والصلوة والزكوة وغيرها قال
وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب أقول التكليف لابد ان ينقطع عن المكلف ولا يدوم بدوامه والدليل عليه الاجماع ولان التكليف ان لم
ينقطع لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي ظاهر الفساد وبيان الملازمة ان التكليف يستدعي المشقة والثواب يستدعي الخلوص عن المشقة والجمع
بينهما محال فلو تحقق التكليف دايما انتفى الثواب دايما فلم يمكن ايصاله الى المستحق قال وعلة حسنه عامة وضرر الكافر من اختياره وهو مفسدة
لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه والفائدة ثابتة أقول اراد ان يشير الى عموم حسن التكليف بالنسبة الى المؤمن والكافر والدليل عليه
ان علة حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر فالتكليف بالنسبة الى الكافر ايضا حسن قوله وضرر الكافر من
اختياره اشارة الى جواب سؤال توجيهه ان تكليف الكافر ضرر عظيم في حقه لانه مشقة في الدنيا والعقاب حاصل بتركه في العقبى وانتفاء مصلحة
اذ لا ثواب له فهو قبيح قطعا تقرير الجواب ان التكليف نفسه ليس بضرر ولا مقتض للضرر من حيث هو تكليف والا لكان تكليف المؤمن
كذلك بل الضرر حصل من اختيار الكافر بجهله الكفر والفسوق وترك الايمان والطاعة قوله وهو مفسدة لا من حيث التكليف اشارة الى جواب
سؤال توجيهه ان حسن التكليف مشروط بانتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف وتكليف الكافر مستلزم للمفسدة فانه يستلزم ضرر المكلف
فلا يكون حسنا تقرير الجواب ان التكليف لا يستلزم المفسدة من حيث التكليف بل المفسدة حصلت من سوء اختياره بخلاف ما شرطناه
فان التكليف مشروط بانتفاء المفسدة اللازمة من حيث التكليف لا المفسدة الحاصلة من سوء الاختيار قوله والفائدة ثابتة هذا ايضا
جواب سؤال مقدر توجيهه ان تكليف الكافر لا فائدة فيه لان الفائدة من التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا تقرير
الجواب ان الكلام ان تكليف الكافر لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهي التعريض للثواب كما بالنسبة الى المؤمن قال واللطف واجب
لتحصيل الغرض

به فان كان من فعله تعالى وجب عليه وان كان من فعل المكلف وجب ان يشعره به ويوجبه وان كان من غيرهما شرط في التكليف
العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو عن لطف ولا اخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة ويقبح منه التعذيب
مع منعه دون الذم أقول اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب على معنى ان تاركه
يستحق الذم عند المعتزلة خلافا للاشاعرة واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بان اللطف يحصل به الغرض من التكليف وهو التعريض يعني
على الثواب لان ما يقرب المكلف من الطاعة ويبعده عن المعصية يكون مستدعيا لتحصيل المكلف به المستلزم للغرض منه وما يحصل الغرض من التكليف
يكون واجبا لان التكليف واجب وما لا يتم الا به وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واللطف اما ان يكون من فعل الله تعالى كخلق القدرة للعبد و
اكمال العقل ونصب الادلة وتهيئة الآلات التي تعين على فعل الطاعة وترك المعصية فيكون واجبا عليه تعالى واما ان يكون من فعل المكلف نفسه كنظره وتفكره فيما
يجب عليه ويوصله الى تحصيله فوجب على الله تعالى ان يعرفه ويوجبه عليه واما ان يكون من فعل غيرهما من المكلفين مثل الاعانة له في تحصيل مصلحته و
دفع مفاسده والتاسي به في افعاله الصالحة وايمانه وطاعته والانزجار عن افعاله الفاسدة اعتبارا به فيشترط في التكليف بالملطوف العلم
بان ذلك الغير يفعل اللطف قوله ووجوه القبح منتفية اشارة الى جواب اعتراض توجيهه ان يقال اللطف انما يكون واجبا اذا كان خاليا عن وجوه
القبح والمفسدة فان وجوه الحسن والمصلحة لا تكون كافية في وجوب اللطف بل لابد من انتفاء القبح والمفسدة فيجوز ان يكون اللطف الذي توجبونه
مشتملا على وجوه القبح والمفسدة وانتم لا تعلمون فلا يكون واجبا تقرير الجواب ان وجوه القبح منتفية لانا نعرفها لانا مكلفون بتركها وكل ما كنا
مكلفين بتركه يكون معلوما لنا وقد عرفنا انه ليس هناك وجه قبح قوله والكافر لا يخلو من لطف ايضا جواب اعتراض توجيهه ان يقال الكافر مكلف
بالايمان مع انه لا لطف به اما انه مكلف بالايمان فظاهر واما انه لا لطف به فلانه لو كان لطف به لحصل الملطوف به اي الايمان عنده والتالي
ظاهر الفساد وبيان الملازمة انه لا معنى للطف الا ما حصل الملطوف به عنده فلو كان اللطف واجبا لما كان التكليف متحققا بدونه لانه موجب وجه به
هو التكليف تقرير الجواب ان الكافر لا يخلو من لطف ايضا فان اللطف ليس عبارة عما حصل الملطوف به عنده بل عبارة عما يقرب الى الطاعة ويبعد
عن المعصية فجاز ان يكون المقرب حاصلا ولا يتحقق الملطوف به عنده بسبب مانع وهو سوء اختيار المكلف قوله ولا اخبار بالسعادة والشقاوة في
ليس مفسدة ايضا جواب اعتراض توجيهه ان اللطف لو كان واجبا على الله تعالى لصدر عنه والتالي باطل اما بيان الملازمة فظاهر واما بيان بطلان
التالي فلان الله تعالى اخبر بالسعادة والشقاوة فانه اخبر بان بعض المكلفين من اهل الجنان وبعضهم من اهل النيران والاخبار بان المكلف من
اهل النار مناف للطف لانه مفسدة بالنسبة الى المكلف لانه اغراء له على المعاصي فيكون منافيا للطف واذا صدر عنه منافي اللطف لم يصدر عنه
اللطف تقرير الجواب ان الاخبار بالسعادة والشقاوة ليس بمفسدة فانه ليس اغراء على المعاصي لجواز ان يمتنع عن المعاصي ولا يقدم عليها
بسبب هذه الاخبار قوله ويقبح منه التعذيب مع منعه دون الذم اي يقبح من المكلف تعذيب المكلف اذا منع من اللطف لانه اذا منعه
من اللطف يكون بمنزلة الامر بالمعصية والالجاء اليها فيقبح التعذيب حينئذ لانه على ذلك التقدير له ان يقول لم ما لطفت بي كما قال الله تعالى ولو انا
اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف في بعثة الرسل لكان لهم هذا السؤال ولا يكون لهم هذا
السؤال الا مع قبح اهلاكهم دون البعثة ولا يقبح من المكلف ذم المكلف مع منعه اللطف لان الذم حق يستحق على القبيح غير مختص بالمكلف
بخلاف العقاب

اللطف الملطوف فيه

المستحق للمكلف ولهذا لو أغرى بعض انسان غيره على القبيح ففعله لم يسقط عن الباعث حق الذم كما أن لإبليس حق ذم أهل النار مع أنه المغوي
على المعاصي قال ولا بد من المناسبة وإلا ترجح بلا مرجح بالنسبة إلى المنتسبين ولا يبلغ الإلجاء ويعلم المكلف اللطف إجمالا أو تفصيلا ويدخل
اللطف في جهة الحسن ويدخله التخيير ويشترط حسن البدلين أقول ذكر للطف أحكاما خمسة الأول أنه لا بد وأن يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة
على معنى أن حصول اللطف يكون داعيا إلى حصول الملطوف فيه لأنه لو لم يكن بينهما مناسبة لزم الترجيح بلا مرجح بالنسبة إلى المنتسبين والتالي باطل
فالمقدم مثله لأنه لولا المناسبة لم يكن كون اللطف لطفا بالنسبة إلى ذلك الفعل أولى من كون غيره لطفا بالنسبة إليه ولا كون ذلك الفعل ملطوفا به
بالنسبة إلى ذلك اللطف أولى من كون غيره بالنسبة إليه الثاني أنه لا يبلغ اللطف في استدعاء الملطوف فيه حد الإلجاء وإلا لم يكن اللطف لطفا ضرورة
اعتبار عدم الإلجاء في مفهومه الثالث أن يعلم المكلف اللطف إجمالا أو تفصيلا لأنه إذا لم يعلمه المكلف لم يعلم المناسبة بينه وبين الملطوف فيه فلم يكن داعيا عيا
للمكلف إلى الفعل الملطوف فيه فإن كان العلم الإجمالي كافيا في استدعاء الفعل لم يجب التفصيلي كما نعلم أن ضرب البهيمة لطف لنا وإن كان اللطف لا
يتم إلا بالعلم التفصيلي وجب حصوله الرابع أن يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا كالفرائض أو مندوبا كالنوافل لكم
جوازه يدخل التخيير في اللطف لا يجب أن يكون معينا بل يجوز أن يكون فعلان كل منهما مشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الآخر فيقوم كل منهما مقام
الآخر كما في الكفارة المخيرة ولا يجب كل من الفعلين بل يكون كالواجب المخير ويشترط في كل واحد من البدلين اللذين يكون كل منهما لطفا و
يقوم كل منهما مقام الآخر كون كل منهما حسنا ليس فيه وجه قبح قال وبعض الآلام قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عنه تعالى ومنا و
حسنها إما للاستحقاق أو لاشتماله على النفع أو دفع الضرر الزائدين أو لكونه عاديا أو على وجه الدفع ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف أقول
لما بين وجوب اللطف وهو عبارة عن مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا ومصلحة الدين إما مضرة أو منفعة والمضرة إما ألم أو مرض أو غلاء أو غيرها
والمنفعة إما صحة أو سعة في الرزق أو رخص أو غيرها أورد مباحث هذه الأمور عقيب اللطف واختلف في حسن الألم ووجهه فذهبت الأشاعرة
إلى أن الآلام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت مبتدأة أو بطريق المجازات وسواء تعقبها عوض أو لا وذهبت الثنوية إلى قبح جميع الآلام
لذاتها وهي صادرة عن الظلمة واختار المص أن بعض الآلام قبيح يصدر عنا خاصة كالآلام الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة إلى من لا جرم
له وبعضها حسن يصدر عنه تعالى ومنا وعلة حسنه إما الاستحقاق أو الاشتمال على نفع زائد على الألم أو على دفع ضرر زائد عليه أو كونه على مقتضى
العادة كما يفعله الله تعالى في الحي إذا ألقيناه في النار أو كونه واقعا على وجه الدفع كما إذا وقع دفعا للصائل فإنا إذا علمنا اشتمال الألم على واحد
من هذه الأمور حكمنا بحسنه قطعا والألم الذي يفعله الله تعالى ابتداء وهو المشتمل على النفع الحاصل للمتألم مشروط باللطف للمتألم أو لغيره لأن خلوه
عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف العبث وهما قبيحان على الله تعالى قال ويجوز في المستحق كونه عقابا أقول ذهب أبو الحسين البصري
إلى أنه يجوز أن يقع الألم على المستحق مثل الفساق والكفار بطريق العقاب ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود قال
ولا يكفي اللطف في ألم المكلف في الحسن أقول ذهب الشيخان وقاضي القضاة إلى أن اللطف غير كاف في ألم المكلف ليكون حسنا بل لا بد
من أن يقع في مقابلته عوض لحصول نفع أو دفع ضرر لأن الطاعة الواقعة لأجل الألم بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق فيبقى الألم مجردا
عن النفع فيكون قبيحا قال ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفه أقول ذهب الشيخ أبو الحسين البصري إلى أن الألم لا يحسن إذا كان
اللذة مشتملة على اللطف الذي في الألم لأن الألم إنما يصير في حكم المنفعة إذا لم يكن طريق لتلك المنفعة إلا ذلك الألم ولو أمكن الوصول إلى المنفعة

بدون الألم كان الألم عبثا وهو قبيح قال ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل أقول لا يشترط في حسن الألم الواقع ابتداء من
الله تعالى اختيار المتألم العوض الزائد عليه بالفعل لأن اعتبار الاختيار إنما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين فأما النفع
البالغ إلى حد لا يتفاوت فيه اختيار المتألمين لكونه بالغا في الحسن وإنما يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه قال والعوض
نفع مستحق خال عن تعظيم وإجلال أقول لما أراد أن يبين العوض عن الألم الواقع ابتداء وإلحاقه (?) والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم وإجلال فالنفع
يجوز له نفع تفضل من غير سابقة استحقاق ويجوز أن يقع بعد الاستحقاق فقط مستحق يخرج النفع المتفضل به فإنه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم وإجلال ل
يخرج الثواب قال ويستحق عليه تعالى بإنزال الآلام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وإنزال الغموم سواء استندت إلى علم ضروري أو مكتسب
أو ظن لا ما يستند إلى فعل العبد وأمر عباده بالمضار أو إباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الإحراق عند الإلقاء في النار والقتل عند شهادة
الزور أقول أراد أن يشير إلى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى منها إنزال الآلام بالعبد كالمرض وغيره فإنه يجب على الله تعالى عوضه وإلا لكان ظالما و
الظلم على الله تعالى قبيح ومنها تفويت المنافع على العبد إذا كان التفويت لمصلحة الغير لأنه لا فرق بين إنزال المضار وتفويت المنافع ومنها إنزال
الغموم بأن يخلق الله تعالى أسباب الغم لأن الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا إلى علم ضروري بنزول مصيبة أو وصول ألم أو مستندا إلى علم مكتسب لأنه تعالى
هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سببا للغم فكان العوض عليه أو مستندا إلى ظن كأن يغتم عند ظنه وصول مضرة أو فوات منفعة فإنه هو الناصب
لأمارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب عليه العوض قطعا لا ما يستند إلى فعل العبد لأن الغم المستند إلى فعل العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى لا عوض فيه
على الله تعالى وذلك مثل أن يبحث العبد فيعتقد جهلا نزول ضرر أو فوات منفعة فإنه لا عوض فيه ومنها أي ومن الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى أمره
الله عباده بإيلام الحيوان أو إباحته سواء كان الأمر للإيجاب كالذبح للهدي والكفارة والنذر أو للندب كالضحايا فإن العوض يجب على الله تعالى لأن الأمر
بالإيلام يستلزم الحسن والألم إنما يحسن إذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم حدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش للإيلام
فإن العوض يجب على الله تعالى لأنه تعالى مكنه وجعل ما يلجئه إلى الإيلام مع إمكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به الألم الحسن من الألم القبيح فكان ذلك
بمنزلة الإغراء فيقبح منه تعالى أن لا يوصل إليه عوضا وهذا بخلاف الإحراق أي إذا ألقينا صبيا في النار فاحترق أو شهدنا شهادة زور فقتل بسببها
فإن العوض يجب علينا لا على الله تعالى أما الإلقاء الصبي في النار فلأن فعل الألم واجب في الحكمة من حيث إجراء العادة والله تعالى منعنا من الإلقاء وهاهنا [illegible]
عن قضاء الملقي فإذا وصل الألم إليه فلهذا وجب على الملقي العوض دونه تعالى وأما شهادة الزور فلأن الشهود أوجبوا بشهادتهم على الإمام إيصال
الألم من جهة الشرع فصاروا كأنهم فعلوه قال والانتصاف عليه تعالى واجب عقلا وسمعا فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي
ظلمه فإن كان المظلوم من أهل الجنة فرق الله أعواضه على الأوقات أو تفضل عليه بمثلها وإن كان من أهل العقاب أسقط بها جزءا من عقابه بحيث
لا يظهر له التخفيف بأن يفرق الناقص على الأوقات أقول اختلف المعتزلة في الانتصاف للمظلوم من الظالم هل هو واجب على الله تعالى عقلا أو سمعا فذهب
طائفة إلى الأول وآخرون إلى الآخر واختار المص أنه واجب عليه تعالى عقلا وسمعا أما أنه واجب عقلا فلأنه لو لم ينتصف تعالى منه لأدى إلى إضاعة
حق المظلوم لأنه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع أنه تعالى يقدر على منعه وما مكن المظلوم من منعه فإنه لو لم ينتصف منه لضاع حق المظلوم
والتالي باطل لأن تضييع حق المظلوم قبيح عقلا وأما أنه واجب سمعا فلما ورد في القرآن من أن الله تعالى يقتص من عباده [illegible] واختلفوا في أنه هل يجوز
له تعالى أن يمكن الظالم

من الظلم حدون عوض في الحال يوازي ظلمه اي يمكن من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي ظلمه فذهب ابو هاشم والكعبي الى انه يجوز ثم اختلفا فقال الكعبي
يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه وقال ان الله تعالى يتفضل عليه بالعوض المستحق عليه ويدفعه الى المظلوم وقال ابو هاشم لا يجوز ان يخرج
من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه بل يجب تبقيته لان الانتصاف واجب والتفضل ليس بواجب فلا يجوز تعليق الواجب بالجائز وقال المرتضى ان
التبقية تفضل ايضا فلا يجوز تعليق الانتصاف بها فلهذا اوجب العوض في الحال واختاره المصنف ولما بين وجوب العوض في الحال اراد ان يشير الى
كيفية ايصال العوض الى المستحق والمستحق للعوض اما ان يكون من اهل الجنة او من اهل النار فان كان من اهل الجنة فرق الله تعالى عوضه على الاوقات على
وجه لا يتبين له انقطاعه فلا يتألم به او يتفضل الله تعالى عقيب انقطاعه بمثله فلا يتألم بانقطاعه ايضا وان كان من اهل العقاب جعل الله تعالى عوضه اسقاط
جزء من عقابه بحيث يظهر له التخفيف بان ينتقص من آلامه ما يستحقه من اعواضه متفرقا على الاوقات بحيث يظهر له الخفة قال ولا يجب دوامه لحسن الزائد
بما يختار معه الالم وان كان منقطعا ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير والالم على القطع مع انه غير محل النزاع ولا يجب اشعار
صاحبه بايصاله عوضا ولا يتعين منافع ولا يصح اسقاطه والعوض عليه تعالى يجب تزايده الى حد الرضى عند كل عاقل وعلينا يجب مساواته اقول
اراد ان يشير الى احكام العوض منها انه هل يجب دوامه او لا فذهب ابو علي الجبائي الى الاول وابنه ابو هاشم الى الثاني واختاره المصنف واحتج عليه
بان العوض انما حسن لانه يشتمل على نفع زائد على الالم زيادة يختار معها الالم ومثل هذا النفع الزائد لا يستدعي ان يكون دائما لانه يجوز ان يكون
النفع الزائد وان كان منقطعا فلا يجب دوامه وقال ابو علي ان العوض لو انقطع لوجب ان يوصل اليه عاجلا لانه لا مانع من وجوب ايصاله
في الدنيا الا الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه وقد اشار الى الجواب بانا لا نسلم ان المانع هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه بل
لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون في تأخيره مصلحة غير ظاهرة فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة الخفية وقال ايضا لو انقطع العوض لزم
دوامه بيان الملازمة انه لو انقطع العوض لتألم بانقطاعه فيستلزم ان يكون معوضا فيجب ان يوصل فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع تألم
به فيستلزم عوض التألم وهلم جرا فلو انقطع لزم دوامه وما يؤدي وجوده الى عدمه يكون محالا فالانقطاع محال اجاب بانا لا نسلم انه يتألم
بسبب القطع فانه يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتألم به مع انه خارج عن محل النزاع فان النزاع في العوض المستحق على الدوام لا في
استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا دائما ومنها انه لا يجب اشعار صاحب العوض اي المستحق للعوض بايصال العوض اليه من
حيث هو عوض بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارنه التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب له واما العوض فانه نفع زائد يلتذ به
وقد يلتذ به وان لا يعلم ذلك ومنها انه لا يتعين منافع يكون عوضا بل يجوز ان يوصل كل ما يحصل فيه نفع عوضا بخلاف العقاب فانه لا بد وان يكون من جنس
ما الفه المكلف ومنها انه لا يصح اسقاط العوض ولا هبته ممن وجب عليه العوض في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا
مذهب ابي هاشم وذهب ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا اذا استحل الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض
عليه تعالى فان اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه به ومنها ان العوض ان كان على الله تعالى يجب ان يكون زائدا على الالم زيادة ينتهي الى حد يرضى كل
عاقل به وان كان العوض علينا يجب ان يكون مساويا لما فعل من الالم لان الزائد على ما يستحق عليه في الضمان يكون ظلما قال واجل الحيوان الوقت
الذي علم الله تعالى بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه الامران لولاه ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف اقول لما كان الاجل قد يكون من الالطاف و
المصالح

عقب

الرزق انواع واجب ومستحب ومباح وحرام

عقب بحث الالطاف والمصالح بحث الاجل واجل كل شيء هو وقت تحققه ووقت كل شيء ما قيد به من معلوم متجدد امكن ذلك الشيء قبلا سواء كان ذلك
المعلوم المتجدد وجوديا كما يقال قدم زيد عند طلوع الشمس او عدميا كما يقال تحرك الحجر عند عدم سواده او بياضه فاجعل وقتا للشيء امكن ان يكون ذلك
الشيء وقتا له فانه كما يقال قدم زيد عند طلوع الشمس يقال طلع الشمس عند قدوم زيد فاجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى فيه بطلان حيوته وذلك الحيوان
والمقتول لو لم يقتل يجوز فيه الامران اي الموت والحيوة ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان بالاجل
ينقطع التكليف عن المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا بالنسبة الى ما منع التكليف قال والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد
منعه منه والسعي في تحصيله قد يجب وقد يستحب وقد يباح وقد يحرم اقول الرزق عند الاشاعرة هو كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره
مباحا او مكروها او حراما مملوكا او غير مملوك وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير وذهب المصنف الى ان
الرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه فطعام البهيمة قبل ان يستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لانه لاحد منعها منه الا اذا وجب رزق
عليه ولما استهلك الغاصب الطعام المغصوب بالاكل لا يكون رزقا له لانه تعالى منعه من الانتفاع به بعد مضغه وبلعه لان تصرفاته محرمة والحاصل
الرازق عند الاشاعرة هو الله تعالى اذ الرزق مخلوق ولا خالق غيره ولا يجب عليه ان يرزق احدا تعالى عن ان يجب عليه شيء بل ان رزق فبفضله
وان منع فبعدله وعند المعتزلة ان الحرام لا يكون رزقا من الله تعالى وما كان حلالا مباحا فان العبد منه يتكسب ويتعب فالعبد هو الرازق لنفسه والسبب
برازقه له ذلك الرزق وما اتاه منه بغير فعله ولا تعب فالله هو الرازق له ذلك الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيل الرزق لا يكون من المحرمات اذا اجتنب فيه
ارتكاب المنهيات بل قد يجب عند الحاجة وقد يستحب اذا طلب التوسع على نفسه وعياله وقد يباح وقد يحرم اذا ادى الى ارتكاب منهي او منع الواجب قال
والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان ويستند الى الله تعالى والينا ايضا
لاصلح وقد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف اقول السعر عبارة عن تقدير العوض الذي يباع به الشيء فانحطاطه رخص وارتفاعه غلاء ولا بد
من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان في الرخص والغلاء اي انحطاط العوض انما يكون رخصا اذا كان دون انحطاط ما جرت العادات بكونه
عوضا في ذلك الوقت والمكان وكذا الارتفاع انما يكون غلاء اذا كان فوق ارتفاع ما جرت العادات بكونه عوضا في ذلك الوقت وفي ذلك المكان فان
الثلج لا يقال له انه رخيص اذا نقص عوضه في الشتاء عند هبوطه الى الجبال لانه ليس مكان بيعه ووقته والرخص والغلاء قد يستندان الى الله تعالى بان
يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس اليه فيحصل الغلاء لوجه مصلحة للمكلفين وقد يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس اليه تفضلا
منه او لمصلحة دينية فيحصل الرخص وقد يستندان الينا بان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمن غال ظلما منه او باحتكار الناس او بغير ذلك
من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء والرخص كذلك والاصلح قد يجب على الله تعالى في حال دون حال وذلك اذا كان في ذلك الفعل مصلحة وكان الزائد
على مفسدة وجب عليه تعالى ان يفعله بذلك الفعل لوجود الداعي وانتفاء الصارف وهذه المباحث متفرعة على ان افعال العباد صادرة منهم والله تعالى
لا يفعل القبيح وان افعاله تعالى لغرض وضعفها لا يخفى على المتأمل فلذلك لم نتعرض لتفاصيل ما ورد عليها قال المقصد الرابع في النبوة
البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل وازالة الخوف واستفادة الحسن والقبح والنافع والضار
وحفظ النوع الانساني وتكميل اشخاصهم بحسب استعداداتهم المختلفة وتعليمهم الصنائع الخفية والاخلاق والسياسات والاخبار بالعقاب والثواب فيحصل
اللطف للمكلف كما اقول

ما فرغ من المقصد الثالث شرع في المقصد الرابع النبي في اللغة مأخوذ من النبوة وهي الارتفاع ومنه تنبأ فلان اذا ارتفع وعلا وقيل النبي هو الطريق ومنه يقال
للرسل انبياء الله لكونهم طرق الهداية اليه وقيل انه مأخوذ من الانباء وهو الاخبار ولذلك يقال لرسول الله يا نبي الله لانبائه عن الله واما في الاصطلاح
فذهب الحكماء الى ان النبي هو كل من كان مختصا بخواص ثلث الاول ان يكون مطلعا على المغيبات لصفاء جوهر نفسه وشدة اتصالها بالمبادي العالية من غير
سابقة كسب وتعليم وتعلم الثاني كونه بحيث يطيعه الهيولى العنصرية القابلة للصور المتبادلة تبدل الثالث ان يكون مشاهد ملائكة الله على صور متخيلة ويسمع كلام
الله بالوحي ورد او رد على هذا بانهم ان ارادوا بالاطلاع الاطلاع على جميع المغيبات فذلك ليس بشرط في ان يكون الشخص نبيا بالاتفاق وان ارادوا به الاطلاع
على بعضها فلا يكون ذلك خاصة للنبي اذ ما من احد الا ويجوز ان يطلع على بعض المغيبات من غير سابقة تعليم وتعلم وايضا النفوس البشرية كلها متحدة بالنوع عندكم
بالصفات والاكدار فما يجوز لبعض جاز ان يكون لبعض اخر فلا يكون الاطلاع خاصة للنبي وايضا الاطلاع على المغيبات قد يحصل لبعض المرضى فلا يكون خاصة
للنبي وايضا ما جعلوه خاصة ثانية لا يكون مختصا بالنبي لانهم معترفون ايضا بان مادة العناصر مطيع لغير النبي من الاولياء وايضا ما يجعلونه خاصة ثالثة
غير متحقق عندهم لانهم منكرون للملائكة ولا يثبتون غير الاجرام الجسمية العالية وهي غير مرئية عندهم ثم في هذه الايرادات نظر اما الاول فلانهم
ارادوا بالاطلاع الاطلاع على بعض لم تجر العادة به من غير سابقة تعليم وتعلم ولا شك ان مثل هذا البعض لا يكون لغير النبي واما قولهم النفوس
البشرية متحدة في النوع فيجوز ان يثبت لكل ما يثبت لبعض ثم اذ يجوز ان يكون التفاوت راجعا الى استعدادات مختلفة حاصلة بحسب امزجة مختلفة
واما قولهم الاطلاع على الغيب قد يحصل لبعض المرضى فلا يكون خاصة للنبي قلنا يجوز ان يكون مرادهم بذلك الاطلاع على الغيب لا بسبب امر عارض
لبدنه من مرض او غيره ولئن سلم انه لا يكون هذه خاصة مطلقة لكن لا ينافي ان يكون خاصة اضافية ويكون مجموع الامور الثلثة خاصة مطلقة للنبي فلا يرد
عليهم شيء واما الجواب ـــــ عن الايرادات على الخاصة الثانية والثالثة فظاهر وذهب الاشاعرة الى ان النبوة موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبد و
هو قوله تعالى لمن اصطفاه من عباده ارسلتك وبعثتك فبلغ عنا اختلفوا في ان البعثة حسنة اولا فذهب اهل الملل والحكماء الى انها حسنة ومتضمنة
لفوائد والدليل على انها حسنة اشتمالها على الفوائد وخلوها عن المفاسد وكل ما هو كذلك كان حسنا ومن فوائد البعثة ان يعاضد الشرع العقل ويؤكده فيما
دل عليه العقل بالاستقلال من افتقار العالم الى الصانع الحكيم القادر لينقطع عذر المكلف بالكلية والى هذا اشار تعالى بقوله لئلا يكون للناس على الله حجة
بعد الرسل ومنها ان يستفاد من البعثة ما لا يدل عليه العقل بالاستقلال مثل الصفات التي لا يدل عليها العقل بالاستقلال بل يتوقف على السمع كالسمع
والبصر والكلام وسائر السمعيات ومنها ان يزيل الخوف الحاصل للمكلف فان المكلف يخاف بسبب الاشتغال بالطاعة او تركها فان المكلف لو اشتغل
بالطاعة كان متصرفا في ملك الغير بغير اذنه فيكون خائفا بسبب ذلك التصرف ولو لم يشتغل بالطاعة ربما عوقب على تركها فيبقى على الخوف فالبعثة يزيل الخوف
المتعلق على التقديرين ومنها ان يستفيد الحسن والقبح بما لا يستقل العقل بكونه حسنا او قبيحا فان النظر الى العجوز الحرة الشوهاء حسن والى
وجه الجارية الحسناء قبيح عند العقل وفي الشرع بالعكس فيعرف امثال هذه بسبب البعثة ومنها ان يستفيد النافع والضار من الاغذية والادوية
التي لا تفي التجربة بمعرفتها الا بعد ادوار واطوار ازمان ومع ذلك فيه خطر فبالبعثة يعرف طبائعها ومنافعها من غير تعب ولا خطر ومنها حفظ
نوع الانسان فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون فلا بد له من شرع يفرضه شارع مستحق لان يكون مطاعا كما ذكرنا في حسن التكليف
على طريقة حكماء الاسلام ومنها تكميل اشخاص نوع الانسان فان استعدادات اشخاص نوع الانسان في المعارف والاخلاق متفاوتة و
الكامل نادر

فلا بد من بعثة الانبياء ليكمل كل شخص ويرتقي الى كماله الممكن بحسبه ومنها تعليم اشخاص الانسان الصنائع فانهم يحتاجون الى الصنائع والآلات
في تحصيل المسكن والمطعم والملبس وتكليفهم باستخراجها عسر عظيم فلا بد من بعثة الانبياء ليعلمهم ومنها تعليمهم الاخلاق والسياسات فان معاشهم
متوقف على الاخلاق والسياسات وتحصيل الاخلاق والسياسات متوقف على معرفتها وهي غير ضرورية فلا بد من بعثة الانبياء ليعلمهم الاخلاق و
السياسات ومنها الاخبار بالثواب على الطاعة والعقاب على المعصية لينزجروا عن المعاصي ويرغبوا في الطاعات فان الاخبار بهما يتوقف على البعثة
اذ العقل غير مستقل بمعرفتها فبعثة الانبياء لطف من الله بالنسبة الى عباده فيجب البعثة قال وشبه البراهمة باطلة بما تقدم اقول شبه البراهمة اي
بعثة الانبياء اما الاصل ما يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم او ما يخالف العقل وما يخالفه غير مقبول فلا فائدة في بعثتهم وهذه الشبهة باطلة بما تقدم
من ان ما يوافق العقل ضربان ما يستقل العقل بادراكه وما لا يستقل بادراكه والحاجة اليهم في القسم الثاني قال وهي واجبة لاشتمالها على اللطف
في التكاليف العقلية اقول اختلفوا في ان البعثة واجبة ام لا فذهب المعتزلة الى الاول واختاره المصنف وذهب الاشاعرة الى الثاني واحتج
المصنف على المختار عنده بان البعثة مشتملة على اللطف في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان واقفا على التكاليف بحسب الشرع كان اقرب من
بفعل الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية وهذا ضروري والوقوف على التكاليف بحسب الشرع موقوف على البعثة فيكون البعثة مشتملة على
اللطف واللطف واجب على الله تعالى ولا يخفى ما فيه من النظر واما الاشاعرة فلا يوجبون البعثة لما تقرر من اصولهم وهو انه لا يجب على الله شيء اصلا
قال ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغرض ولوجوب متابعته وضدها والانكار عليه اقول العصمة عند الاشاعرة هي القدرة على الطاعة
او عدم القدرة على المعصية وعند المعتزلة هي لطف لا يكون له مع ذلك داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك وعند الحكماء ملكة
لا تصدر عن صاحبها معها المعاصي واتفقت الامة على كون الانبياء معصومين عن الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم اعتقدوا على جواز المعصية
على الانبياء وان المعصية كفر ومن الناس من يعتقد انه يجوز للانبياء ان يظهروا الكفر على سبيل التقية ومنهم من لا يجوز الكفر ولا اظهاره عليهم لكنه جوز
الكبائر عليهم ومنهم من لا يجوز الكبائر عليهم لكن اختلفوا فذهب بعضهم الى انه لا يجوز منهم الاقدام على المعصية قصدا سواء كانت صغيرة او كبيرة بل يجوز
منهم صدورها على سبيل السهو والنسيان او ترك الاولى او اشتباه المنهي بالمباح واما قبل البعثة فلا يجوز عليهم فعل الكبيرة اولا فذهب اكثر
اهل السنة الى جوازه وذهبت الشيعة الى انه لا يجوز المعصية على الانبياء سواء كانت صغيرة او كبيرة قبل البعثة او بعدها عمدا او سهوا واختاره
المصنف واحتج عليه بانه يجب العصمة عن المعاصي مطلقا في النبي ليحصل الوثوق باقوالهم وافعالهم فيحصل الغرض من البعثة وهو متابعة المبعوث
اليهم له في اوامره ونواهيه وبانه لو صدر عن النبي معصية لوجب متابعته فيها لانه نبي فيجب متابعة النبي فيما صدر عنه وتجب ضد متابعته فيها وهو كونها
فيها لانه معصية والمعصية لا تجوز متابعتها فيلزم المتابعة وضدها وهو باطل وبانه لو صدر عنه ذنب لوجب الانكار عليه لان النهي عن المنكر
واجب والانكار على النبي يوجب ايذاءه وايذاء النبي منهي عنه حرام موجب للعقاب لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة
وفي هذه الوجوه نظر ـــــ لان المتابعة قبل البعثة غير واجبة مطلقا وبعد البعثة ايضا بالنسبة الى الخصائص والمباحات والمندوبات غير
واجبة فكيف بالنسبة الى ما صدر منهم سهوا من المعاصي والانكار على ما صدر عنهم سهوا غير جائز والحق ـــــ انه يجوز قبل البعثة صدور المعاصي عنهم
كبيرة او صغيرة سهوا او قصدا لكن على سبيل الندرة بدليل ذلك قصة موسى عليه السلام واخوة يوسف واما بعد البعثة فيجوز لكن يصدر منهم الصغائر التي لا تدل
على خسة النفس

ها يعلم من احكام المستفادة من الكتب الالهية ومن احاديث النبوة قال وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي وعدم السهو وكل ما ينفر عنه من دناءة الآباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها والاكل على الطريق وشبهه اقول قد اعتبر في النبي صفات يجب ان يكون متصفا بها كما يجب ان يكون معصوما وتلك الصفات هي كمال العقل وكمال الذكاء وكمال الفطنة وقوة الرأي فان من لم يتصف بها لم يرغب في متابعته والانقياد لاوامره ونواهيه وكمال ... وعدم السهو لئلا يقع الخبط في اموره ونفي ما ينفر عنه وان يكون منزها عن دناءة الآباء وعهر الامهات لئلا ينفر الطباع عنه وان لا يكون فظا غليظ القلب لئلا ينفضوا من حوله وان يكون منزها عن الامراض المستنفرة مثل الابنة والجذام والبرص ونحوها وان يجتنب عما يكون هتكا للمروة مثل الاكل في الطريق ونحوه وبالجملة كل ما يدل على خسة صاحبه قال وطريق معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى اقول طريق معرفة صدق النبي في دعوى نبوته ظهور المعجزة على يده والمعجزة عبارة عن ثبوت امر غير معتاد او نفي امر معتاد وانما ذكر احد الامرين لان المعجزة قد تكون اتيانا بغير المعتاد وقد يكون منعا عن المعتاد واحترز به عن مدعي النبوة الذي اتى بغير المعتاد ولم يمنع المعتاد فانه لا يكون صادقا في دعواه وقوله مع مطابقة الدعوى اي الاتيان بغير المعتاد او منع المعتاد يكون مطابقا لدعواه لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه وليتميز عن الارهاص والكرامات فانهما لا يكونان مطابقين للدعوى ضرورة عدم الدعوى والارهاص احداث امر خارق للعادة دال على بعثة نبي قبل بعثته اي يكون في ... قبل بعثة النبي وقوله مع خرق العادة زيادة يغني عنه قوله ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد فان كل واحد منهما يكون خرقا للعادة والاولى ان يقال المعجزة امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة فالامر الخارق للعادة يشمل الاتيان بغير المعتاد ونفي المعتاد وبه يتميز المدعي عن غيره وانما قلنا مقرونا بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه وليتميز عن الارهاص والكرامات وانما قلنا مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة والتحدي لغة المباراة والمنازعة وانما كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لانا نعلم بالضرورة انه اذا قام انسان ذو اخلاق مرضية عند الخواص والعوام وادعى انه مبعوث من عند الله وقال الدليل على صدق قولي ان الله تعالى يظهر على يدي امرا خارقا للعادة وظهر فقال من لم يصدقني فليأت بمثل ما ظهر على يدي وعجز من عداه عن ذلك حصل للعقل يقين تام بانه صادق في دعواه قال وقصة مريم وغيرها تعطي جواز ظهورها على يد الصالحين ولا يلزم خروجه عن الاعجاز ولا التنفير ولا عدم التمييز ولا ابطال دلالته ولا العمومية اقول اراد ان يشير الى جواز ظهور الكرامات فذهب بعض المعتزلة الى المنع في ظهور الكرامات على الصالحين والحق جوازه وهو المختار عند المص واحتج عليه بقصة مريم فانها تفيد ظهور الكرامات عليها فتأمله ولا يلزم الاشارة الى اجوبة استدلالات المانعين من الجواز تقرير الاستدلال الاول انه لو جاز ظهور الكرامات على غير الانبياء لجاز ظهورها عليهم بالطريق الاولى فيكثر وقوعها ويخرج المعجز عن كونها معجزا ضرورة كون كثرتها مانعا عن ان يكون خارقا للعادة تقرير الجواب انا لا نم خروجها عن الاعجاز فان ظهورها على الانبياء والاولياء لا يقتضي ان يكثر بحيث يكون عادة تقرير الاستدلال الثاني انه لو جاز ظهور الكرامات على غير الانبياء لزم التنفير عن الانبياء والتالي باطل لما مر فالمقدم مثله بيان الملازمة فلان المستدعي لوجوب طاعة الانبياء ظهور المعجز عليهم فاذا شاركهم من لا يجب طاعته في جواز ظهور المعجزة عليه لهان موقعهم عنده فيؤدي الى عدم طاعتهم والنفرة عنهم تقرير الجواب انا لا نم انه لو شاركهم من لا يجب طاعته في ذلك لهان موقعهم عنده فانه لا يوجب مشاركة نبي آخر في ذلك للاهانة كذلك لا يوجب مشاركة الصالح في ذلك للاهانة

تقرير الاستدلال الثالث انه لو جاز ظهورها على غير الانبياء لم يتميز الانبياء عن غيرهم لانهم انما يتميزون بسبب ظهور المعجزة عليهم اذ لا تفاوت بينهم في الانسانية ولوازمها فلولا ظهور المعجز عليهم لما تميزوا عن غيرهم فاذا ظهر المعجز على غيرهم لزم عدم التميز تقرير الجواب انا لا نم ان امتياز النبي يحصل باقتران دعوى النبوة بالظهور دون غيره وايضا لا نم انهم لو شاركهم غيرهم في ظهور المعجزة لشاركوهم في جميع الامور حتى يلزم عدم الامتياز تقرير الاستدلال الرابع انه لو جاز ظهور المعجز على غير النبي لبطلت دلالتها على صدق النبي والتالي باطل لما مر بيان الملازمة فلان ظهور المعجزة على غيره ينافي اختصاصها به فلا يظهر الفرق بين مدعي النبوة وغيره بالمعجزة تقرير الجواب انا لا نم ان اقتران المعجزة بالدعوى مختص بالنبي دون غيره فاذا ظهر المعجز على شخص مقرونة بالدعوى علمنا صدقه وان لم يقترن بالدعوى لا نحكم بنبوته فان المعجزة لا تدل على النبوة ابتداء بل تدل على صدق الدعوى تقرير الاستدلال الخامس انه لو جاز ظهور المعجزة على صادق غير نبي لجاز ظهورها على كل صادق فيلزم عمومية ظهور المعجزة تقرير الجواب انا لا نم انه اذا جاز ظهورها على صادق غير النبي جاز ظهورها على كل صادق غيره فانه يجوز ان يكون جواز الظهور مخصوصا ببعض الصادقين من عباده الصالحين قال ومعجزاته قبل النبوة تعطي الارهاص اقول اختلفوا في ظهور المعجزة على سبيل الارهاص فمن منع ظهور الكرامات على غير الانبياء منع من ذلك الا طائفة منهم واما الذين جوزوا الكرامات على غيرهم جوزوا ظهور المعجزة على سبيل الارهاص واختاره المص واحتج عليه بظهور المعجزات على الرسول قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس وقصة اصحاب الفيل وتسليم الاحجار عليه قال وقصة مسيلمة وفرعون وابراهيم تعطي جواز ظهور المعجز على العكس اقول اختلفوا في انه هل يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعواهم اظهارا لكذبهم فالذين منعوا ظهور الكرامات على غير الانبياء منعوا من ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير النبي جوزوا ذلك واختاره المص واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع دليل الجواز ومما وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة فقيل له ان رسول الله صلعم دعا لاعور فارتد بصيرا فدعا مسيلمة لاعور فذهبت عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما ضرب موسى علم لبني اسرائيل طرقا في البحر قال فرعون انا امشي ايضا على هذا الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا جميعا وكما نقل عن ابراهيم علم لما جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال عمه انا اجعل النار على نفسي بردا وسلاما فجاء بنار فاحترقت لحيته قال ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا يجب الشرع اقول اختلفوا في انه هل يجب البعثة في كل وقت بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي فقالت الاشاعرة لا يجب البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقالت الامامية يجب البعثة في كل زمان واختاره المص واحتج عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون واجبة في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل يجب الشرع للنبي المبعوث فذهب ابو علي واتباعه الى انه يجوز بعثة النبي لتأكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة وذهب ابو هاشم واتباعه الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا اجاب المص بانه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعوته اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا قال وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوى نبينا محمد صلعم يدل على نبوته والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز والمنقول معناه متواترا من المعجزات يعضده اقول لما فرغ من البحث في النبوة شرع في اثبات نبوة نبينا صلعم فنقول محمد رسول الله صلعم نبي خلافا لليهود والنصارى والمجوس

وبعض الجو الدهرية والوجه فيه انه علم ادعى النبوة واقترن به ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا وانما قلنا انه ادعى النبوة للتواتر وانما قلنا انه اقترن بادعاية النبوة ظهور المعجزة لانه اقترن بادعايه ظهور معجزة القرآن وغيره اما انه اتى بالقرآن فبالتواتر واما انه معجز فلانه تحدى به فصحاء العرب وبلغاءهم لقوله تع وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وقوله فاتوا بعشر سور مثله واستدعاء معارضته مع توفر دواعيهم على معارضته اظهارا لفصاحتهم وبلاغتهم والزاما له علم وامتناعهم مع توفر الدواعي يدل على الاعجاز واما انه اتى بغير القرآن من المعجزات فلانه نقل عنه معجزات كثيرة كنبوع الماء من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير وتكلمات الحيوانات العجم وكل واحد من هذه وان لم يتواتر بخصوصه لكن القدر المشترك بينها يكون متواترا فيكون المنقول معناه متواترا فيكون اعجاز القرآن معتضدا بالمعجز المنقول معناه متواترا قال واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته وقيل للصرفة والكل محتمل اقول اختلفوا في اعجاز القرآن فذهب طايفة الى انه معجز في فصاحته فانه بلغ في الفصاحة الى حد عجز البلغاء والفصحاء عن ان يركبوا كلاما يبلغ فصاحته الى فصاحة القرآن وقيل انه معجز في اسلوبه وفصاحته معا فانه ذو اسلوب خاص فصيح عجز الفصحاء والبلغاء عن مثل هذا الاسلوب على وجه يكون فصيحا وقيل انه معجز لصرف عقول الفصحاء القادرين على المعارضة عن ايراد المعارضة وكل ذلك محتمل قال والنسخ تابع للمصالح وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدم واوجب الختان بعد تاخيره وحرم الجمع بين الاختين وغير ذلك من الاحكام اقول اراد ان يشير الى رد قول اليهود حيث قالوا شريعة موسى مؤبدة لان النسخ باطل لان المنسوخ ان كان متضمنا للمفسدة كان الامر به قبيحا وان لم يكن متضمنا للمفسدة كان رفعه قبيحا فثبت ان النسخ باطل واذا بطل النسخ يلزم ان يكون شريعة موسى مؤبدة تقرير الرد بناء على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح فان الاحكام اذا كانت تابعة للمصلحة والمصالح تختلف باختلاف الاشخاص والاوقات فان الحكم يجوز ان يكون فيه مصلحة بالنسبة الى شخص ووقت دون شخص اخر وساير الاوقات وقد اكد جواز النسخ بوقوعه عند اليهود فانه جاء في التورية ان الله تع حرم على نوح بعض ما احل لقوم قبله فانه جاء في التورية ان الله تع قال لادم وحوا قد احللت لكما كل ما دب على الارض وفيه روح وقد حرم على نوح بعض الحيوانات وانه قد اوجب الختان على الفور على الانبياء المتاخرين عن نوح مع انه قد اباح تاخيره على نوح وانه اباح الجمع بين الاختين على نوح وحرمه على موسى وغير ذلك من الاحكام التي كانت متحققة قبل موسى ثم رفعت في شريعة موسى قال وخبرهم عن موسى بالتابيد مختلق ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعا اقول ذهب جماعة من اليهود الى جواز النسخ عقلا لكن منعوا نسخ شريعة موسى بناء على ما روي عنه علم انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ودوام السبت يدل على بقاء شريعته دايما اجاب المص عنه بان هذا الخبر مختلق فيه قيل انه اختلقه ابن الراوندي وعلى تقدير تسليمه اي على تقدير تسليم نقل هذا الخبر لا يدل على دوام شريعته قطعا لانه غير متواتر لانه انقطع تواترهم زمان بخت نصر فانه استاصلهم وافناهم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر قال والسمع دل على عموم نبوته وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها اقول الدلايل السمعية دالة على عموم نبوته اي على انه مبعوث الى جميع الناس مثل قوله تع وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله علم بعثت الى الاسود والاحمر واختلفوا في ان الانبياء افضل من الملائكة ام لا

واختار

واختار المص ان الانبياء افضل والبراهين يقوله وهو اي محمد علم افضل من الملائكة وكذا غيره واحتج عليه بان الانبياء وجد فيهم القوى المضادة للقوى العقلية الصارفة عن الكمالات الحقيقية والمعارف الالهية مثل قوة الشهوة والغضب والموانع الداخلة والخارجة مثل الحيا والوهمية وغيرها فانه اكثر الاحكام هذه القوى يضاد حكم القوى العقلية ويمانعها وليس للملائكة شيء من ذلك فيكون طاعتهم اشق من طاعة الملائكة لانهم يحتاجون الى قهر تلك القوى والاعراض عن مقتضاها واذا كانت طاعتهم اشق كانت افضل لقوله علم افضل الاعمال احمزها فكانوا افضل قال المصنف الخامس في الامامة الامام لطف فيجب نصبه على الله تع تحصيلا للغرض والمفاسد معلومة الانتفاء والحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء ووجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا اقول لما فرغ من المقصد الرابع شرع في المقصد الخامس الذي هو في الامامة والامامة عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول في اقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة واختلفوا في ان نصب الامام هل هو واجب ام لا وعلى تقدير الوجوب هل هو واجب عقلا او سمعا وعلى التقديرين هل هو واجب على الله تع او على الناس فذهب اهل السنة والاشاعرة الى انه واجب على الناس سمعا وذهب ابو الحسين البصري والبغداديون من المعتزلة الى انه واجب على الناس عقلا وذهب بعض المعتزلة الى انه واجب على الله سمعا وذهبت الامامية الى انه واجب على الله تع عقلا واختاره المص وذهبت الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطي واتباعه الى عكس ذلك اي انما يجب عند العدل والامن اذ هو اقرب الى اظهار شعاير الاسلام ولا يجب عند ظهور الفتن فانه ربما كان نصبه سببا لزيادة الفتن لاستنكافهم عنه واحتج المص بان الامام لطف فيجب نصبه على الله تع اما انه لطف فلانه مقرب الى الطاعة ومبعد عن المعصية وذلك لان العقلاء يعلمون بالضرورة انه اذا كان لهم رئيس منعهم من التغالب والتهارش ويزجرهم عن المعاصي ويحثهم على الطاعات كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد واما ان اللطف واجب على الله تع فلما تقدم وفيه نظر اذ لا نم ان اللطف واجب على الله تع اذ يمتنع وجوب شيء على الله تع قوله والمفاسد معلومة الانتفاء اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان كون الامام لطفا لا يكفي في وجوب نصبه على الله تع ما لم يعلم انتفاء المفاسد اذ يمكن انتفاء المفاسد عنه كان في الوجوب على الله تع يجوز ان يكون نصب الامام متضمنا لمفاسد لا نعلمها فلا يكون النصب واجبا على الله تع تقرير الجواب ان انتفاء المفاسد في نصب الامام معلوم لان المفاسد محصورة معلومة لنا لان الاجتناب عن المفاسد واجب علينا وانما يكون واجبا علينا اذا علمناها اذ التكليف بغير المعلوم محال والمفاسد المعلومة لنا منتفية عن نصب الامام فيكون اللطف خاليا عن شوب المفاسد فيكون واجبا على الله تع ولقايل ان يقول لا نم ان جميع المفاسد معلوم لنا قوله لان الاجتناب عنها واجب علينا قلنا انما يجب علينا الاجتناب عن المفاسد التي عرفناها واما المفاسد التي لا نعرفها فلا يجب علينا الاجتناب عنها قوله وانحصار اللطف فيه معلوم ايضا اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان الامام انما يجب نصبه اذا انحصر اللطف فيه وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون هناك لطف اخر يقوم مقام نصب الامام فلا يتعين نصب الامام لتحقق اللطف تقرير الجواب ان انحصار اللطف على الوجه الذي ذكرناه في نصب الامام معلوم للعقلاء قوله ووجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا ايضا اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان الامام

انما يكون لطفا اذا كان متصرفا بالامر والنهي وانتم لا تقولون به فتقرر الجواب بان وجود الامام في نفسه لطف لانه يحفظ الشرائع ويحرسها عن الزيادة والنقصان
وتصرفه لطف اخر وعدم اللطف الكامل منا لا من الله ولا من الامام فان اللطف التام بمساعدته والنصرة له وقبول اوامره وامتثال نواهيه وتولي ظالم ابطل
هذه كان عدم اللطف الكامل منا قال وامتناع التسلسل يوجب عصمته ولانه حافظ للشرع ولوجوب الانكار لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة
ويفوت الغرض من نصبه ولانحطاط درجته عن اهل العوام اقول اختلفوا في وجوب عصمة الامام فذهبت الامامية والاسماعيلية الى وجوبها والباقون
بخلافه واختار المص الاول واحتج عليه بوجوه آ انه لو لم يجب العصمة للامام لزم التسلسل والتالي بط بيان الملازمة ان المقتضي لوجوب نصب الامام
جواز الخطاء على الناس فلو كان هذا المقتضي ثابتا في حق الامام وجب ان يكون له امام اخر فاما ان ينتهي الى امام لا يجوز الخطاء عليه وهو المطلوب او
يتسلسل ب ان الامام حافظ الشرع وكل من كان حافظا للشرع وجب ان يكون معصوما اما الصغرى فلان الشرع لا بد له من حافظ وحافظه لا يكون
كتابا ولا سنة لان الكتاب والسنة غير مشتمل على جميع الاحكام التفصيلية ولا الاجماع لان كل واحد من اهل الاجماع يجوز عليه الخطاء على تقدير ان
لا يكون المعصوم فيهم فجميعهم يجوز عليه الخطاء ولا القياس لبطلان القول به وعلى تقدير التسليم فليس بحافظ للشرع ولا البراءة الاصلية لانه لو وجب
المصير اليها لما وجب بعثة الانبياء فلم يبق الا الامام واما الكبرى فلانه لو جاز عليه الخطاء لم يبق وثوق ولقائل ان يقول لانم انه اذا جاز الخطاء
على كل واحد من اهل الاجماع جاز على الجميع كذلك اذ يجوز ان يكون اجماعهم وتوافقهم سببا لعدم جواز الخطاء عليهم يدل على ذلك قوله عليه السلام رفع عن امتي
الخطاء والنسيان وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وايضا لم لا يجوز ان يكون الحافظ مجموع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والبراءة الاصلية
ج انه لو وقع منه الخطاء لوجب الانكار عليه وذلك ينافي امر الطاعة والتالي منتف لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم د
لو وقع منه المعصية لزم نقض الغرض من نصب الامام والتالي ظاهر الفساد وبيان الملازمة ان الغرض من نصبه امتثال اوامره والانزجار عما نهى عنه
واتباعه فيما يفعله فلو وقع منه المعصية لم يجب شيء من ذلك وذلك مناقض للغرض من نصبه ه لو وقع منه المعصية لزم ان يكون درجته اقل من
درجة العوام ومعرفته بالله وعقابه وثوابه اكثر فلو وقع منه المعصية كان اقل حالا من العوام وذلك باطل وفي هذه الوجوه نظر لا يخفى
على من له ادنى فطنة قال ولا ينافي العصمة القدرة اقول القائلون بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا فمنهم من زعم ان
المعصوم هو الذي لا يمكنه الاتيان بالمعصية ومنهم من زعم انه يكون متمكنا من المعاصي ومن الاوائل من زعم انه مختص في بدنه او نفسه بخاصية
تقتضي امتناع اقدامه على المعاصي واختار المص المذهب الثاني واحتج بان العصمة لا تنافي القدرة على المعصية بل المعصوم لا بد وان يكون
قادرا على فعل المعصية والا لما استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي ولما كان مكلفا قال وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي
اقول اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السنة الى انه لا يجب ان يكون افضل وذهبت الامامية الى
انه يجب واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته فلا يخلو اما ان يكون مساويا او مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح
عقلا يدل عليه قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه على غيره
بالامامة ولقائل ان يقول اذا كان المفضول موصوفا بصفات يصلح بسببها لان يتقدم بامر الامامة لا يقبح تقديمه لا عقلا ولا شرعا وايضا
الامامة منصب من المناصب الشرعية كالامامة في الصلوة فلو امتنع امامة المفضول مع وجود الفاضل لكان امامة المفضول في الصلوة ممتنع مع
وجود الفاضل

والتالي بط بالاجماع بيان الملازمة ان الامتناع انما كان لقبح تقديم الادنى على الاعلى والنفرة الناشئة عن المتابعة ويلزم من ذلك امتناع تقديم المفضول
على الفاضل في الصلوة وايضا لو لم يوجد من اهل الامامة الا شخصان احدهما افقه والآخر اعرف بالسياسة وامور الامامة فاما ان يجعل كل منهما اماما او
يجعل احدهما دون الآخر او لا هذا ولا ذاك والاول باطل بالاتفاق والثالث ايضا بط لامتناع خلو الزمان عن الامام فلم يبق الا القسم الثاني وايا
ما كان يلزم تقديم المفضول بالنسبة الى ما اختص به الآخر قال والعصمة تقتضي النص وسيرته عليه السلام اقول اتفق المسلمون على ان ما يثبت
به الامامة لا يخرج عن النص والبيعة واختيار اهل الحل والعقد الى انه توهم بعض اهل الامامة مع اتفاقهم على انه لو وجد النص من الرسول عليه على تعيين
الامام ثبت كون المنصوص عليه اماما ثم اختلفوا فذهبت الامامية واكثر طوائف الشيعة الى انه لا طريق غير النص من الرسول او الامام و
اختاره المص وذهبت الاشاعرة والمعتزلة وجميع اهل السنة والجماعة الى ان اختيار اهل الحل والعقد ايضا طريق في اثبات الامامة وذهبت الجارودية الى ان
الامامة في ولد الحسن والحسين شورى فمن خرج منهم داعيا الى الله تعالى وكان عالما فاضلا فهو امام وقد اتفق اهل السنة والاشاعرة والمعتزلة والامامية
على ابطال هذا الطريق غير الجارودية واحتج المص على ما اختاره بان العصمة تقتضي على الامام بيانه ان الامام يجب ان يكون معصوما والعصمة من
الامور الخفية التي لا يعلمها الا الله تعالى فيجب ان يكون نصبه من عند الله تعالى لانه عالم بالخفيات والسرائر دون غيره وبانه يعلم من سيرة النبي اشفاقه على الامة
كالوالد بالنسبة الى الاولاد والبنات رعيته انه كان اشفق على الولد لولده وارشدهم الى اشياء جزئية مثل الامور المتعلقة بقضاء الحاجة وامثالها
اذا سافر من المدينة يوما او يومين استخلف فيها من يقوم بامر المسلمين ومن هذه سيرته كيف يهمل امته ولا يرشدهم الى من يتولى امرهم الذي هو اجل
الاشياء وانفعها واعمها فانه لو فرضنا ما علم بالسيرة التنصيص على من يتولى امرهم الذي بعده ولقائل ان يقول على الاول لانم ان الامام يجب
ان يكون معصوما ولئن سلم وجوب كونه معصوما يجب كونه معصوما ظاهرا او في نفس الامر والثاني مم والاول مسلم ولئن سلم انه يجب كونه معصوما في نفس
الامر لكن لانم ان معرفته تتوقف على التنصيص وعلى الثاني ان اشفاق النبي مسلم ولكن لانم انه تقتضي ان يكون له نص على الامامة وانما يلزم ذلك لو لم يكن
عدم التنصيص اشفاقا عليهم لجواز ان يكون المصلحة في عدم التنصيص وايضا المواظبة على الاستخلاف حال حيوته لا يقتضي وجوب الاستخلاف و
التنصيص عليه وعلى تقدير الوجوب في حال حيوته لا يقتضي الوجوب بالنسبة الى ما بعد حيوته لجواز ان يكون متكلفا باحد الامرين دون الآخر والذي
يدل على ان القول بوجوب التنصيص بط انه لو نص النبي على احد لكان اما ان يكون التنصيص بمشهد جماعة يتصور عليهم التواطؤ على الخطاء او لا والاول
بط بالاتفاق والثاني ايضا بط لان العادة تقتضي باستحالة تواطؤهم على عدم نقله فيستحيل عدم نقله لكن لم ينقل والا لكان شايعا ذايعا ولو
كان كذلك لما وقع اختلاف بعد رسول الله صلعم وقد اختلفوا فقال الانصار منا امير ومنكم امير ولو كان ثمة من هو منصوص عليه من جهة النبي مع اشتهاره
لكانت العادة تحيل ان لا يذكر احد من الصحابة هذا الاختلاف وان لا يقول هذا الاختلاف فيم وقع وفلان منصوص عليه وايضا قول علي رع اتركم
كما تركم رسول الله فان يعلم الله فيكم خيرا جمعكم على خيركم كما جمعنا على خيرنا يدل على عدم التنصيص من النبي وايضا لما مرض رسول الله قال العباس
لعلي اني اعرف الموت في وجوه بني عبد المطلب وقد عرفت الموت في وجه رسول الله فادخل بنا لنسأله عن هذا الامر فان كان لنا بيّنه وان كان لغيرنا وصّى
الناس بنا يدل على عدم النص لانه لو نص على احد لكان ذلك عليا والعباس اعرف به من غيرهما قال وهما مختصان بعلي والنص الجلي في قوله سلموا على علي بامرة المؤمنين
وانت الخليفة بعدي وغيرهما ولقوله انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا وانما اجتمعت الاوصاف في علي ولحديث الغدير المتواتر ولحديث المنزلة المتواتر ولانه عليه السلام استخلفه على المدينة فيعم لعدم الفصل ولقوله
انت اخي ووصيي

وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال ولانه افضل وامامة المفضول قبيحة عقلا ولظهور المعجز على يده كقلع باب خيبر ومخاطبة الثعبان ورفع الصخرة العظيمة عن القليب ومحاربة الجن
ورد الشمس وغير ذلك وادعى الامامة فيكون صادقا ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة فتعين هو ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين ولقوله تعالى واولي الامر منكم اقول

اختلفوا في ان الامام الحق بعد رسول الله ابو بكر او غيره فذهب جميع اهل السنة والكرامية واكثر المعتزلة الى انه ابو بكر وذهب الامامية الى انه علي واحتج المصنف
عليه بوجوه ١ ان الامامة متوقفة على العصمة والنص وهما منتفيان عن غير علي اما انها متوقفة عليهما فلما بينا واما انهما منتفيان عن غير علي فلان عليا افضل الصحابة لما
سياتي ولان المفضول يجب ان لا يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول قبيحة واذا كان الامام يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة مشروطة
بالعصمة ولا تتحقق العصمة بدون التنصيص ٢ النصوص الجلية الصادرة عن رسول الله صلعم في مواضع ذكرها الامامية وغيرهم منها انه عم قال للاصحاب
سلموا على علي بامرة المؤمنين وقال فيه انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين ومنها انه لما آخى بين الصحابة قال علي آخيت بين الصحابة دوني فقال انما تركتك
ان تكون اخي وخليفتي من بعدي واخي ووصيي ومنها انه قال عم ان عليا هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة ٣ قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله وجه الاحتجاج انه ان
لفظ الولي قد يراد به الاولى والاحق بالتصرف بدليل النقل اللغوي والشرعي والعرف الاستعمالي اما النقل اللغوي فقول المبرد الولي هو الاولى بالتصرف
واما الشرعي فقوله عم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فانه اراد به الاولى بالتصرف فيها وقد يراد بالولي المحب والناصر ومنه قوله تعالى و
المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اي بعضهم محب بعض وناصره ولم يعهد في اللغة للولي معنى ثالث فثبت ان الولي اما ان يراد به الاولى بالتصرف او
الناصر ولفظ الولي في الآية يتعذر حمله على الناصر لان الولاية بمعنى النصرة عامة في كل المؤمنين بدليل قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض والولاية
في الآية ليست عامة لكل المؤمنين لان لفظة انما في الآية يفيد الحصر في المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة فيكون الولاية المذكورة في الآية خاصة ببعض
المؤمنين فيكون المراد به الاولى بالتصرف والذي هو الاولى بالتصرف في جميع الامة هو الامام فاذن الآية ناصة على امامة المؤمنين الموصوفين فيتعين ان يكون عليا
لان ائمة التفسير اتفقوا على ان المراد بقوله تعالى والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة وهو علي فالآية نص على امامته الوجه ٤ حديث الغدير المتواتر
فانه صلعم قال في غدير خم وقد رجع من حجة الوداع معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه
وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وجه الاحتجاج ان لفظ المولى قد يراد به الاولى وقد يراد به الناصر والمعين وقد يراد به
المعتِق والمعتَق والجار وابن العم اما ارادة الاولى فيدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولكل جعلنا موالي فقال المفسرون اراد به
من كان اولى واحق بالميراث وقوله تعالى ومأواكم النار هي مولاكم اي اولى بكم على ما قاله المفسرون واما السنة فقوله عم في بعض الروايات ايما امراة نكحت
نفسها بغير اذن مولاها فنكاحها باطل اراد بالمولى المالك لامرها والاولى بالتصرف فيها واما ارادة الناصر والمعين فيدل عليه الكتاب والشعر اما
الكتاب فقوله تعالى ذلك بان الله مولى الذين آمنوا وان الكافرين لا مولى لهم اراد به الناصر واما الشعر فقول الاخطل فاصبحت مولاها من الناس
كلهم ومعناه فاصبحت ناصرها والذاب عنها واما ارادة المعتِق والمعتَق فظاهر يدل عليها استعمال الفقهاء واما ارادة الجار فيدل عليها قول
معمر الطائي لما نزل جارا لكليب ابن يربوع فاضحى جواره حريا ام حيرا ولجاره كليب بن يربوع وزادهم حمدا م خلطونا بالنفوس
والجوا الى نصر مولاهم مسومة جردا اراد به الجار واما ارادة ابن العم فيدل عليها قوله تعالى حكاية عن زكريا واني خفت الموالي من ورائي ومنه قول
العباس بن الفضل بن عتبة في بني امية مهلا بني عمنا مهلا موالينا لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا اراد بقوله موالينا بني عمنا اذا عرفت هذا فنقول لفظ المولى
اما ان يكون تاما في الاولى

او لا فان كان الاول وجب الحمل عليه دون غيره عملا بالظاهر وان كان الثاني فيجب الحمل عليه لوجوه ١ ان اللفظ المتحد اذا اطلق وله محامل واقترن به ما يعين
احدها يجب الحمل عليه نظرا الى الترجيح الحاصل بسبب اقترانه بما يعينه واول الحديث قرينة تصلح لان تفسر لفظ المولى بالاولى وهو قوله الست اولى بكم ٢ انه يتعذر
حمل اللفظ اي لفظ المولى في الحديث على ما سوى الاولى فيتعين حمله عليه لان الاصل في اللفظ الاعمال لا الاهمال واما انه يتعذر حمله على ما سواه فلانه يمتنع حمله على
الناصر لان ذلك معلوم من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ويمتنع حمله على المعتِق والمعتَق والجار وابن العم لكونه كذبا واذا ثبت ان لفظ المولى
بمعنى الاولى وقد اتفق المفسرون على ان معنى قوله عم الست اولى بكم من انفسكم الست اولى بتدبيركم والتصرف في اموركم وان نفاذ حكمي فيهم اولى من نفاذ
حكمهم في انفسهم ولان ذلك هو المتبادر عند الاطلاق للفظ الاولى في قولهم ولد الميت اولى بالميراث من غيره والسلطان اولى باقامة الحدود من الرعية
والزوج اولى بامراته والمولى اولى بعبده واذا ثبت ان معنى المولى الاولى بالتصرف فحاصل الحديث يرجع الى ان قوله من كنت مولاه فعلي مولاه اي من كنت اولى
بالتصرف فيه فعلي اولى بالتصرف فيه وذلك يدل على امامته فانه لا معنى للامام الا هذا الوجه ٥ حديث المنزلة المتواتر وجه الاحتجاج به انه صلعم
قال لعلي حين خرج الى غزوة تبوك انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي اخبر ان منزلة علي منه كمنزلة هارون من موسى وذلك يدل على ان جميع المنا[زل]
الثابتة لهارون بالنسبة الى موسى ثابتة لعلي بالنسبة الى النبي صلعم ولفظة المنزلة وان لم يكن صيغة عموم الا ان المراد بها التعميم بيانه ان قوله منزلة اسم جنس صالح
لكل واحد واحد من آحاد المنازل الخاصة وصالح للكل ولذا يصح ان يقال فلان له منزلة من فلان ومنزلته منه انه قرابته وانه محبه وانه نائبه في
جميع اموره وعند هذا فلو حملناه على بعض المنازل دون البعض فاما ان يكون معينة او مبهمة والاول ممتنع ضرورة عدم دلالة اللفظ على التعيين و
الثاني ايضا ممتنع لما فيه من الاجمال وعدم الافادة فلم يبق غير الحمل على الجميع ويدل عليه قوله الا انه لا نبي بعدي استثنى هذه المنزلة من منازله
ولو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما حسن الاستثناء واذا ثبت التعميم فذلك يدل على ثبوت الامامة لعلي لان من جملة منازل هارون من موسى انه كان
خليفته على قومه في حال حيوته لقوله اخلفني في قومي واصلح فلا معنى له الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات واذا كان خليفته له في حال
حيوته وجب ان يكون خليفته له بعد موته بتقدير بقائه والا كان عزله موجبا لتنقيصه والنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء واذا كان ذلك
ثابتا لهارون وجب ان يثبت مثله لعلي الوجه ٦ انه صلعم استخلفه على المدينة ولم يعزله عنها فوجب ان يبقى خليفته بعد موته عليها ويلزم من ذلك الخلافة
في جميع الامور ضرورة ان لا قائل بالفصل الوجه ٧ قوله لعلي انت وصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وهذا نص صريح دال على
خلافته بعده الوجه ٨ ان عليا قد ظهر على يده معجزات كثيرة وادعى الامامة لنفسه فيكون صادقا وانما قلنا انه ظهر على يده معجزات كثيرة
فلما تواتر عنه من قلع باب خيبر وقد عجز عن رده سبعون رجلا من اقوياء الناس ومن مخاطبة الثعبان فسئل عنه فقال انه قد اشكل عليه مسألة فاجبته
عنها ومن دفع الصخرة العظيمة عن القليب فانه روي انه عم لما توجه الى صفين مع اتباعه اصابهم عطش عظيم فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فدفعها
عن مكانها فظهر قليب فيه ماء فشربوا ثم اعادها ومن محاربة الجن ورد الشمس وغير ذلك من الوقائع التي نقلت عنه الوجه ٩ ان غير علي
لا يصلح للامامة فيتعين ان يكون هو الامام علينا وانما قلنا ان غير علي لا يصلح للامامة لان غيره ظالم لسبق كفره على ظهور النبي صلعم والكافر ظالم لقوله
والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين اي الامامة يدل على ذلك قوله تعالى حكاية عن ابراهيم ومن ذريتي الوجه
١١ قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين امر بالكون مع الصادقين وانما يقصد الامر بذلك ان لو علم الصادق وانما يعلم كون
الشخص صادقا ان لو كان معصوما فالامر اذن انما هو بمتابعة المعصوم وغير علي من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فكان المأمور بمتابعته
انما هو علي كرم الله وجهه

وقوله هذا ولى كل مؤمن ومؤمنة لا يدل على الامامة لانها امر عام لحفظ
الشريعة وحوزة دار الاسلام وهو قبل ذلك الذي والمسألة من
وهو اعلى من التخصيص بالمؤمنين فلا يكون امامة

الوجه ٣٢ من قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بمتابعة اولي الامر وانما يأمر بمتابعة من لا يأمر بالمعصية لعلمه ان الله لا يأمر بالفحشاء
فالامر بمتابعة اولي الامر والذين لا يأمرون بالمعصية اصلا وذلك انما يكون في حق من يثبت عصمته وغير علي من الصحابة غير معصوم بالاتفاق فتعين ان يكون علي
معصوما ضرورة موافقة الامر بطاعته وذلك يقتضي امامته والجواب عن ٣٢ لا نسلم ان الامامة تتوقف على العصمة وعلى تقدير توقفها عليها لا نسلم اختصاص
علي بها ولا نسلم انه افضل الصحابة ولا نسلم ان امامة المفضول مع وجود الافضل قبيحة وعن ٣٤ ان مثل هذه الاخبار التي تكون من باب الاحاد لا يمكن الاحتجاج به في
مثل هذا الباب كيف وان قوله سلموا على علي بامرة المؤمنين [illegible] في ارض خيبر وقوله [illegible] ان يكون اخي وخليفتي من بعدي يحتمل انه اراد الوصية في
اهله في المدينة ويحتمل ذلك في قضاء دينه وانجاز موعده ومع تطرق هذه الاحتمالات فلا قطع وعن ٣٣ لا نسلم ان المراد بالولي هو الاولى بالتصرف ولم لا يجوز
ان يكون المراد به الناصر قوله ان الولاية بمعنى النصرة عامة والولاية في الآية خاصة قلنا الولاية بمعنى النصرة انما يكون عامة اذا اضيف الى جمع غير مخصوصين
بصفات معينة كما في قوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض واما اذا اضيفت الى جمع مخصوصين بصفات خاصة كما في الآية المحتج بها وهي قوله انما وليكم
الله ورسوله فلا وعلى هذا فلا يمتنع ان تكون الولاية المخصوصة في الله ورسوله والمؤمنين المخصوصين بالصفات المذكورة في الآية الولاية بمعنى النصرة وهي الولاية
الخاصة دون الولاية العامة من غير منافاة بين الآيتين المذكورتين وان سلمنا دلالتها على ان الولاية في الآية بمعنى التصرف لكن يمتنع حمل لفظ المؤمنين على علي
لما فيه من حمل لفظ الجمع على الواحد وهو مخالف للاصل والحقيقة قوله ان ائمة التفسير اتفقوا على ان المراد بالمؤمنين المذكورين في الآية علي قلنا لا نسلم اتفاقهم فان
النقاش حكى في تفسيره عن ابي جعفر انه قال المؤمنون المذكورون في الآية اصحاب النبي وهو الاظهر لما فيه من موافقته لكون لفظ الجمع ولئن سلم ان المراد به هو علي
لكن يمتنع جعله بذلك اماما وخليفة عن الرسول والا لزم اما تخصيص ولايته بما بعد موت النبي وهو خلاف ظاهر الآية واما اثبات الولاية له بمعنى التصرف
في الامة في زمن النبي عليه السلام وهو خلاف الاجماع وعن ٣٤ ان هذا الحديث من باب الاحاد فلا يكون حجة في هذا الباب قوله ان الامة مجمعة على صحة هذا الحديث
قلنا لا نسلم ان الامة اجمعت على صحته فانه قد طعن فيه ابن ابي داود وابو حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث ولئن سلم اجماع الامة على صحته لكن لا نسلم انه
من جهة القطع بل من جهة الظن وان سلم انه مقطوع بصحته لكن لا نسلم صحة الزيادة فيه وهو قوله عليه السلام الست اولى بكم من انفسكم ولا يمكن دعوى اجماع الامة عليها
فان اكثر المحدثين لم يتفقوا عليها ولئن سلم اجماع الامة على صحة الزيادة والاصل ولكن لا نسلم صحة الاحتجاج به على امامة علي قوله لفظ المولى يحتمل الاولى قلنا
لا نسلم ذلك فان اولى يكون افعل والمولى بمعنى مفعل ولم يرد احدهما بمعنى الآخر اذ لو ورد احدهما بمعنى الآخر لصح ان يقترن بكل منهما ما يقترن بالآخر وذلك باطل فانه
يقال فلان مولى من فلان كما يقال فلان اولى من فلان ويقال فلان اولى فلان كما يقال مولى فلان لكن ليس كذلك وان سلم انه يجوز ان يرد كل منهما بمعنى الآخر لكن لا نسلم
[illegible] ولذلك جعلوا موالي يكون المولى فيه بمعنى الاولى [illegible] الوارث وهم العصبة من بني العم والتوى وقوله تعالى مأواكم النار هي مولاكم لا نسلم ان المولى فيه ايضا
بمعنى الاولى بل قيل المراد بقوله مولاكم مكانكم ومقركم وما اليه مآلكم وعاقبتكم ولهذا قال الله تعالى وبئس المصير سلمنا احتمال اطلاق المولى بمعنى الاولى ولكن
لا نسلم وجوب حمله عليه في الحديث قوله لفظ المولى اما ان يكون ظاهرا في الاولى بالتصرف او لا يكون ظاهرا فيه قلنا ليس ظاهرا فيه قوله في الوجه الاول ان اللفظ
المحتمل اذا اطلق ولم يبين ما يدل [illegible] من البيان الذي المذكور في مبدأ الكلام وهو قوله اولى بكم صالح للبيان فوجب الحمل عليه قلنا انما يجب الحمل عليه ان لو لم
يكن لفظ المولى ظاهرا في معنى من جملة تلك المحامل واما اذا كان ظاهرا في واحد منها فيجب الحمل عليه لا على غيره [illegible] عن الكلام لكونه خلاف مقتضى
الوضع وهو [illegible] وذلك على خلاف الاصل وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون لفظ المولى ظاهرا في الناصر فلا يكون محتاجا الى البيان وان سلمنا وجوب حمل لفظ المولى في الحديث
على الاولى لكن لا نسلم ان المراد به الاولى بالتصرف فيهم بل يمكن ان يكون المراد اولى بهم في المحبة والتعظيم [illegible] وكيف وان الترجيح بما ذكرنا فانه لو حمل الحديث على الاولى بالتصرف

لزم ان يكون علي اماما في زمن النبي وهو خلاف الاجماع او يكون مقيدا بما بعد موت النبي وهو خلاف الظاهر قوله في الوجه الثاني انه يتعذر حمل لفظ المولى
على غير الاولى من المحامل المذكورة قلنا لا نسلم ذلك وما المانع من حمله على الناصر قوله لا فائدة فيه لكونه معلوما من قوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
بعض قلنا لا نسلم انه لا فائدة فيه فان ما اثبته من النصرة المتعلق بجميع المؤمنين والنصرة الثابتة في قوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض نصرة البعض
للبعض سلمنا ان المثبت في الآية والخبر واحد ولكنه مع ذلك مفيد لانه اثبت النصرة لعلي في الخبر بدليل يخصه وفي الآية بدليل يعمه والخاص ابعد عن
التخصيص واقوى في الدلالة فكان مفيدا سلمنا امتناع حمل المولى في الخبر على غير الاولى في التدبير والنصرة لكن بمعنى انه اولى بمصالحهم في التدبير لا
بمعنى نفوذ تصرفه عليهم شاؤوا او ابوا والا يلزم ان يكون علي اماما في زمن النبي او يقيد الحديث بما بعد موته عليه السلام والاول خلاف الاجماع و
الثاني خلاف الظاهر وعن ٣٥ انه لا يصح الاستدلال به من جهة السند كما تقدم في الخبر المتقدم ولئن سلم صحة سنده قطعا لكن لا نسلم ان قوله انت مني بمنزلة هارون
من موسى يعم كل منزلة كانت لهارون من موسى فانه من جملة منازل هرون من موسى انه كان اخا لموسى في النسب وانه كان شريكا في النبوة ولم يثبت ذلك لعلي قوله
منزلة اسم جنس يصلح لكل المنازل ولكل واحدة واحدة قلنا لا نسلم ان اسم الجنس اذا عري عن موجبات التعميم مثل دخول لام التعريف او حرف التوزيع بل
هو من قبيل الاسماء المطلقة الصالحة لكل واحد واحد من الجنس على طريق البدل لا ان يكون متناولا للكل على سبيل الاستغراق والا لما بقي بين المطلق والعام
فرق وان يكون قولنا رجل بمنزلة قولنا الرجل وهو مخالف لاتفاق اهل اللغة وان سلم ان لفظ الجنس صالح للعموم والاحاد لكن بطريق العموم او الاشتراك
الاول ممنوع والثاني مسلم ولهذا يحسن ان يستفسر بانه هل في كل المنازل او بعضها وهو دليل الاشتراك قوله لو حملناه على بعض المنازل دون البعض
فاما ان ذلك البعض معينا او مبهما قلنا هذا ما يخرج اللفظ المطلق عن اطلاقه وحقيقته بامر ظني فلا يقبل وقوله عليه السلام الا انه لا نبي بعدي [illegible]
على التعميم والاستغراق لكل منزلة بل على صلاحيته مؤولا لكل واحد من احاد المنازل على طريق البدل والاستثناء في المطلقات اخراج ما لولاه لكان
اللفظ المطلق صالحا له على طريق البدل والاستثناء في العمومات اخراج ما لولاه لكان اللفظ متناولا له على طريق العموم سلمنا تعميمها بجميع المنازل ل
لكن لا نسلم ان من منازل هرون من موسى استحقاقه للخلافة بعد وفاته ليلزم مثل ذلك في حق علي قوله انه كان خليفة له على قومه في حال حيوته قلنا
لا نسلم ذلك بل كان شريكا له في النبوة والشريك غير الخليفة وليس جعل احد الشريكين خليفة عن الآخر اولى من العكس وقوله تعالى حكاية عنه اخلفني في
قومي فالمراد به المبالغة والتأكيد في القيام بامر قومه على نحو قيام موسى به لا ان يكون مستخلفا عنه بقوله فلا [illegible] فان المستخلف عن الشخص [illegible] بعد
استخلافه فيما كان له القيام مقامه في التصرف وهرون من حيث هو شريك له في النبوة فله ذلك ولو لم يستخلفه موسى سلمنا انه استخلفه في حال حيوته
لكن لا نسلم لزوم استخلافه له بعد موته فان قوله اخلفني ليس فيه صيغة عموم بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان ولهذا فانه لو استخلف وكيلا في حيوته على
احواله فانه لا يلزم من ذلك استمرار استخلافه بعد موته واذا لم يكن ذلك مقتضيا للخلافة في كل زمان فعدم خلافته في بعض الازمان لقصور دلالة اللفظ
عن استخلافه فيه لا يكون عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون البعض فان ذلك لا يكون عزلا عما لم يستخلفه فيه واذا لم يكن عزلا
فلا [illegible] سلمنا ان ذلك عزل له ولكن متى يكون ذلك منفرا عنه اذا كان قد زال عنه بالعزل حالة توجب نقصه في الاعين او اذا لم يكن والاول مسلم والثاني م
لم قلتم بان ذلك مما يوجب نقصه في الاعين وبيان عدم نقصه هو ان هرون كان شريكا لموسى في النبوة وحال المستخلف دون حال الشريك في نظر الناس
فاذن الاستخلاف في حاله متنقصة بالنظر الى حال الشركة وحال المتنقصة لا يكون زواله موجبا للتنقيص سلمنا لزوم التنقيص من ذلك لكن اذا لزم من العود
الى حالة هي اعلى من حال الاستخلاف واذا لم يعد الاول لم والثاني مسلم لكن لم قلتم انه لم يعد الى حالة هي اعلى وبيان ذلك انه وان عزل عن الاستخلاف فقد عاد
بعد العزل

الجواب ــــ عن الخامس عشر انا لا نم ان الامر بالكون مع الصادق امر بمتابعته ولا نم ان موافقة الصادق يستلزم كونه معصوما على انا نقول لا يجوز ان يراد به علي لان عليا واهل

مستقلا بالرسالة عن ابيه لاخيه موسى وهكذا اشرف من استخلافه في حق موسى وعن ٦ ان استخلافه في حياته عم على المدينة ليس فيه ما يدل على بقائه خليفة
بعد وفاته لما سبق في قصة موسى وهرون وعن ٧ ان قوله وصيي وخليفتي من بعدي يحتمل انه اراد به الوصية والخلافة على المدينة ويحمل ذلك في قضاء
دينه وانجاز موعده ومع تطرق هذه الاحتمالات لا يمكن التمسك به وعن ٨ لا نم ان عليا افضل من غيره لما سياتي ولا نم ان امامة المفضول قبيحة لما بينا و
عن ٩ ان الكرامات المنقولة عنه وان سلم صحة نقلها ووقوعها فلا يلزم منه ان يكون اماما فقط ادعى الامامة له قلنا لا نم انه ادعى الامامة له ولئن سلم انه
ادعى الامامة لكن لا نم انه اظهر المعجز على وفق دعواه حتى يلزم منه وجوب كونه اماما وعن ١٠ لا نم ان غير علي لا يصلح للامامة قوله لان غيره ظالم لسبق
كفره قلنا لا نم سبق كفر غيره وان سلم فلا نم ان غيره ظالم بعد الاسلام وزوال الكفر بل هو ظالم حالة الكفر فان بعد الاسلام لا يكون الشخص كافرا
حقيقة لان شرط صدق المشتق حقيقة بقاء المشتق منه وعن ١١ و ١٢ لا نم ان الامر بالمتابعة يقتضي ان يكون المامور بمتابعته معصوما ولا نم ان
غير علي غير معصوم هذا بعض ما ورد على الوجوه المذكورة ويمكن ان يزيف بوجوه اخر من المناقضات والمعارضات لكن فيما ذكرناه كفاية ص
ولان الجماعة غير علي غير صالح للامامة لظلمهم لتقدم كفرهم وخالف ابوبكر كتاب الله في منع ارث رسول الله بخبر رواه ومنع فاطمة فدكا مع ادعاء النحلة
لها وشهد علي وام ايمن وصدق الازواج في ادعاء الحجرة لهن ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز واوصت ان لا يصلي عليها ابوبكر فدفنت ليلا ولقوله
اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم ولقوله ان لي شيطانا يعتريني ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه و
عند موته في استحقاقه للامامة وخالف الرسول في الاستخلاف وفي توليته من عزله وفي التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد البعد وولى
اسامة عليه وهو افضل وعلي لم يول عليه احدا وهو افضل من اسامة ولم يتول عملا في زمانه واعطاه سورة براءة فنزل جبرئيل وامره برده واخذ
السورة منه وان لا يؤديها الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا ولم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار ولم
يعرف الكلالة ولا ميراث الجدة واضطرب في احكامه ولم يحد خالدا ولا اقتص منه ودفن في بيت رسول الله علم وقد نهى الله عن دخوله في
حيوته وبعث الى امير المؤمنين لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة بني هاشم ورد عليه الحسنان لما بويع وندم على كشف
فاطمة وامر عمر برجم امرأة حامل واخرى مجنونة فنهى علي فقال لولا علي لهلك عمر وتشكك في موت النبي حتى تلا عليه ابوبكر انك ميت وانهم
ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الاية وقال كل افقه من عمر حتى المخدرات لما منع من المغالاة في الصداق واعطى ازواج النبي واقرض
ومنع فاطمة واهل البيت من خمسهم وقضى في الحد بمائة قضية وفضل في القسمة ومنع المتعتين وحكم في الشورى بضد الصواب وخرق
كتاب فاطمة وولى عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا واثر اهله بالاموال وحمى لنفسه ووقع منه اشياء منكرة في
حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة واسقط
القود عن ابن عمر والحد عن الوليد مع وجوبهما وخذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين الله قتله ولم يدفن الا بعد ثلث وغاب
عن بدر واحد والبيعة ش لما اقام الدلايل الدالة على امامة علي اشار الى دلايل ومطاعن تدل على ان غير علي لا يصلح
للامامة فذكر اولا دليلا عاما على ان غير علي لا يصلح للامامة ثم ذكر الدلايل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية ابي بكر للامامة ثم الدلايل
والمطاعن الدالة على عدم صلاحية عمر لها ثم الدلايل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية عثمان لها اما الدليل العام فهو ان غير علي كا
كافرين قبل بعثة النبي عم والكافر ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لما تقدم والجواب عنه قد تقدم

اما الدلايل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية ابي بكر للامامة فمنها انه خالف كتاب الله تعالى في منع ارث فاطمة من النبي عم حيث قال وان كانت
واحدة فلها النصف وبنى عدم ارثها على خبر رواه عن النبي عم وهو قوله عم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وهو خبر
واحد لم يوافقه واحد من الصحابة على نقله ومنها انه منع فاطمة فدكا مع انها ادعت ان النبي عم نحلها ولم يصدقها في دعواها مع انها معصومة
لانها من اهل البيت واهل البيت معصومون لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت واستشهدت فاطمة عليا وام ايمن
ولم يقبل شهادتهما وصدق ازواج النبي في ادعاء الحجرة لهن ولما عرف عمر بن عبد العزيز ظلمه رد فدكا الى اولاد فاطمة ومنها ان
فاطمة اوصت ان لا يصلي عليها ابوبكر غيظا عليه فدفنت ليلا واخفي قبرها لئلا يحصل ثواب الصلوة عليها لابي بكر ومنها قوله رض
اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم فهذا الخبر ان كان صادقا لم يصلح للامامة وان كان كاذبا فلا يكون معصوما فلا يكون صالحا للامامة
ومنها قوله ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وان عصيت فجنبوني فلا يخلو اما ان يكون صادقا او كاذبا فان كان
صادقا فقد ثبت انه كان يعصي فلا يكون معصوما وان كان كاذبا فلا يكون معصوما ايضا وغير المعصوم لم يصلح للامامة ومنها
ان عمر مع انه وليه وناصره والمتولي للعهد من قبله قد نقل عنه ما يدل على ان بيعته وقعت لا عن اصل يبتني عليه وهو قوله ان بيعة ابي
بكر وقعت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه ومنها انه شك عند موته في صلاحيته للامامة فانه قال عند موته وددت
اني سالت رسول الله عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله ومنها انه خالف الرسول في الاستخلاف ومخالفة النبي يدل على
عدم استحقاقه للامامة وخالف ايضا النبي عم في توليته من عزله النبي اعني عمر بن الخطاب فانه عم بعثه في جيش فرجع منهزما وولاه
امر الصدقة فعزله وايضا قد خالف النبي في التخلف عن جيش اسامة فانه عم لما جهز جيش اسامة في مرضه الذي قد قضى نحبه فيه وقال
ملعون من تخلف عنه وكان ابوبكر وعمر وعثمان فيه فحبس ابوبكر لعمر عن الخروج معه ومنها انه ولى اسامة على ابي بكر لانه افضل من ابي بكر
ولم يول على علي احدا قط لانه افضل من اسامة ومنها ان النبي لم يوله شيئا في حال حيوته وحيث بعث به الى مكة ليقرا سورة براءة
على الناس في الموسم نزل جبرئيل على النبي عم بعد ذلك وقال انه لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك فبعث عليا فاخذه وامر ان يقرا
هذه السورة ويقراها على اهل مكة وعزل ابابكر عن ذلك فهذا يدل على انه لا يصلح للامامة ومنها ان ابابكر لم يكن عارفا بجميع الا
حكام والشرايع فانه قطع يسار سارق واحرق فجاءة بالنار وهو يقول انا مسلم ولم يعرف الكلالة فانه سئل عنها فلم يقل
فيها ثم قال اقول في الكلالة برايي فان اصبت فمن الله وان اخطات فمن الشيطان ولم يعرف ارث الجدة فان جدة سالته
عن ارثها فقال لا اجد لك في كتاب الله شيئا ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي عم اعطاها السدس واضطرب
في كثير من الاحكام وكان يستفتي الصحابة وهذا دليل واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة ومنها ان خالد بن الوليد قتل
مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج بامراته وخطب امراته ليلة قتله ولم يقتله ابوبكر قصاصا ولم يحده وقال لا اغمد
سيفا سله الله تعالى على الكفار وانكر عليه عمر ومنها انه دفن في بيت رسول الله عم وقد نهى دخوله حال حيوته بغير اذنه فلا يجوز
دخوله بعد موته ومنها انه بعث جماعة الى امير المؤمنين لما امتنع عن بيعته فاضرم النار وفيه فاطمة وكثير من اكابر بني هاشم و
اخرجوا

عليا وضربوا فاطمة فالقت جنينها ولما بويع ابو بكر صعد المنبر فجاءه الحسن والحسين فجروا على ابي بكر وانكروا عليه ومنها انه ندم على كشف
فاطمة وهذا يدل على خطايه في ذلك وهذا جله مطاعنهم في حق ابي بكر والجواب عن الاول لانه انه خالف كتاب الله في منع ارث
فاطمة لمخالفه لاية الدال على التوارث من العمومات وتخصيص الكتاب العام بالسنة جايز غير مخالف للكتاب وعدم موافقة الصحابة له في ردوا
هذا الحديث لا يدل على عدم صدقه ورواية الواحد العدل يفيد ظن صدقه والعمل بالظن واجب في الاحكام الشرعية وعن ٢
لانم ان فاطمة ادعت فدكا وعلى تقدير انها ادعت لانم انه ينبغي ان يعطاها بلا بينة ولانم ان عليا شهد على وفق دعواها وعلى
تقدير انه شهد لا يجوز ان يحكم بشهادة عدل واحد ولا بعدل مع امراة وعصمة المدعي لا يثبت الحكم على وفق دعواه بلا بينة مشروعة
وتصديق ازواج النبي علم في ادعاء الحجرات لانه لعله يصدق دعواهن واشتهار ذلك عند اصحاب رسول الله علم وانتقال قبل الى
اولاده هاء في عهد عمر بن عبد العزيز لا يدل على خطاء ابي بكر ولا يخفى ذلك على من له ادنى تمييز وعن ٣ لانم ان فاطمة اوصت ان
لا يصلي عليها ابو بكر وعلى تقدير تسليمه لا يدل على نقص ابي بكر ولانم انها انما اوصت لاجل الغضب عليه لجواز ان يكون لها غرض آخر
وعن ٤ انه لا يكون فيه ما يدل على عدم اهليته لاجماع اتفاق الامة عليه ومع قولهم لا نقيلك ولا نستقيلك رضيك رسول الله
لديننا افلا نرضاك لدنيانا ولعل ذلك انما كان للفرار من حمل اعباء المسلمين والتقلد لامور الدين اولامتحان ليعرف الموافق
المخالف او غير ذلك من الاحتمالات فلا يثبت بنفس شبهة في نفي الاستحقاق للامامة وعن ٥ لانم ان هذا القول ... يدل على صدور مستدعي
معصيته فان صدق الشرطية لا يقتضي وقوع الطرفين وعلى تقدير وقوع المعصية منه لا يقتضي عدم استحقاقه للامامة فان الامامة
غير مشروطة بالعصمة وعن ٦ ان قول عمر لا ينبغي ان يحمل على ان بيعته لم تكن صحيحة ولا مجمعا عليها والا لكان طعنا في
امامة نفسه ولا يخفى على عاقل ان عمر في غاية العقل والكياسة والعاقل لا يتكلم بما يقدح في نفسه ومرتبته فان ذلك غاية الخرق
فلا يليق نسبته اليه بل المراد بقوله فلتة اي بغتة فجاءة وقوله وقى الله شرها اي شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها بين المهاجرين
والانصار وقولهم منا امير ومنكم امير لا ان البيعة كانت شرا وذلك انه قد يضاف الشي الى الشي اذا ظهر عنده وان لم يكن منه
كقوله تعالى بل مكر الليل والنهار اضاف المكر الى الليل والنهار وليس المكر منهما بل يظهر عندهما وقوله فمن عاد الى مثلها فاقتلوه اي
الى مثل المخالفة الموجبة لتبديد الكلمة وعن ٧ انه لا يدل على شكه في صحة امامته بل يدل على مبالغته في طلب الحق ونفي الاحتمال
البعيد فانه يحتمل ان يكون للامامة في نفس الامر منصوصا عليها وان كان ذلك الاحتمال بعيدا مع جزمه في الظاهر بثبوته وعن ٨
لانم ان الاستخلاف وتوليته عمر مخالفة للرسول علم وانما يكون مخالفة له ان لو نص الرسول على عدم الاستخلاف وعدم توليته في
شيء ولانم ان ابا بكر وعمر داخلان في جيش اسامة بل غايته ان عمر كان داخلا في جيش اسامة لا مطلقا بل بالنظر الى
عموم امر الرسول وكان ذلك لاصلاح الدين ولعله راي ان المصلحة في اقامة عمر في المدينة اكثر للدين وتخصيص العموم
بالراي جايز عند ابي بكر وعلى اصول اهل الحق كما علم في اصول الفقه وعن ٩ لانم انه علم لم يوله شيئا في حال حيوته فانه
قدامه على الحجيج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلوة بالناس في مرضه وصلى خلفه ويدل على ذلك ما روي جابر بن عبد الله
وما روي عن عبد الله بن زمعة

وما روى عن المغيرة وما روى ابن عباس وما روي رافع عن ابن عمر عن ابيه الى آخره وان سلمنا انه لم يوله شيئا في حيوته ولكن لا يدل ذلك على عدم
اهليته للامامة ولانم انه عزله عن قراءة سورة براءة بل المروي انه ولاه الحج وارد فه بعلي لقراءة سورة براءة وقوله لا يؤدي عني الا رجل
مني قلنا انما كان كذلك لانه كان من عادة العرب انهم اذا ارادوا اخذ المواثيق والعهود لا يفعل ذلك الا صاحب العهد او رجل من
بني اعمامه يجري مجراه على سابق عهدهم وعن ١٠ انه ان اريد به انه ما كان جميع احكام الشرع حاضرة عنده على سبيل التفصيل فمسلم
ولكن لا يكون هذا من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة بل اكثر لذة في هذا المعنى ولا يقدح ذلك في استحقاق الامامة وان اريد به انه لم
يكن من اهل الحل والعقد وللاجتهاد في المسايل الشرعية والقدرة على معرفتها باستنباطها من مداركها فهو ممنوع قوله انه قطع
يسار سارق قلنا لعل ذلك من غلط الجلاد واضيف اليه لان اصل القطع كان بامره ويحتمل انه كان ذلك في المرة الثالثة على ما هو
راي اكثر اهل الفقه قوله انه احرق فجاءة بالنار قلنا اذا كان مجتهدا فكل مجتهد مواخذ باداء اجتهاده قوله ان فجاءة كان يقول
انا مسلم قلنا لم يثبت ذلك فلعله ثبت عنده انه كان زنديقا والزنديق غير مقبول التوبة على راي صحيح واما قوله في مسئلة
الكلالة والجدة فليس بدعا من المجتهدين ان يختلفوا في مدارك الاحكام ويسألوا من احاط بها ولهذا رجع علي في حكم الموالي الى
قول المقداد وفي بيع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع وعن ١١ انا لانم انه وجب على خالد
الحد والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة وتزوج بامراته في دار الحرب لانه من المسايل المجتهد
فيها بين اهل العلم وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا وقد قتله بعض اصحابه خطاء لظنه انه ارتد ولعل زوجته كانت مطلقة منه
وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على القدح في امامة ابي بكر ولا على قصد عمر الى القدح فيها بل انما انكر لغلبة ظنه بخطائه كما
ينكر بعض المجتهدين على بعض وعن ١٢ ان دفنه في بيت رسول الله لا يدل على القدح فان الحجرة كانت ملكا لعايشة وقد دفن فيها باذنها في
المنع من دخول المؤمنين بيت النبي علم حال حيوته حصرا ذنه لا يقتضي عدم دفن ابي بكر في بيته اذا كان ملكا لغيره وعن ١٣ ان تاخر علي
عن بيعة ابي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر وطرو امر ولهذا اقتدى به واخذ من عطاياه وكان منقادا له في جميع اوامره و
نواهيه معتقدا اصلاحيته وصحة بيعته حتى قال خير هذه الامة بعد النبي ابو بكر وعمر والاخبار الدالة على نقيض ذلك من مخرجات
الاعداء وتشنيعات السفهاء ولا عنياء ولم ينقل شي من ذلك على السنة الثقات وارباب العدالة من الرواة والدليل على صحة
امامة ابي بكر اتفاق الامة بعد وفات الرسول على نصبه وعقد الامامة له واتباع الصحابة له في ايام حيوته وموافقتهم في غزواته و
نصبه للولاة والحكام وتنفيذ اوامره ونواهيه وذلك شايع ذايع علم بالتواتر مما لا ريب فيه واما الدلايل والمطاعن الدالة على
عدم صلاحية عمر للامامة فمنها انه غير عارف باحكام الشرع فانه امر ان ترجم حامل وامر ايضا ان ترجم مجنونة فقال معاذ فيه الاول
ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على حملها فقال عمر لولا معاذ لهلك عمر وقال علي في الثاني القلم مرفوع عن المجنون فقال عمر لولا علي لهلك
عمر ومنها انه كان جاهلا بالكتاب فانه تشكك في موت النبي فانه لما قبض رسول الله علم كان يقول لا تذكروا هذا القول حتى يقطع ايدي
رجال وارجلهم ولم يسكن الى موت النبي علم حتى تلا ابو بكر عليه قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله تعالى افان مات او قتل انقلبتم على
اعقابكم

وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل

فقال عمر كأني لم أسمع هذه الآية وذلك لا يدل على انه لم يكن عالما بالقرآن ولا بآياته ومنها انه كان ينهى ويمنع عن المغالات في مهور النساء حتى قامت اليه
امرأة فقالت الم يقل الله تعالى وآتيتم احديهن قنطارا فقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات ومنها انه كان اعطى ازواج النبي من بيت المال حتى كان
اعطى عائشة وحفصة عشرة آلاف درهم كل سنة واخذ من بيت المال ثمانين الف درهم فانكر عليه ذلك علي فقال كان ذلك على سبيل القرض ومنع اهل البيت
الخمس الذي اوجبه الله لهم ومنها ما روي انه قضى في الجد بمائة قضية وروي سبعين قضية ومنها انه فضل في قسمة الغنيمة المهاجرين على الانصار و
الانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي صلعم ومنها انه منع المتعتين فانه صعد المنبر فقال ايها الناس ثلث كن على عهد رسول الله
انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل ومنها ان عمر خالف رسول الله حيث لم يفوض امر الامامة الى اختيار
الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينص على امامة احد معين فاخذنا بالشورى وجعل الامام في ستة نفر على الوجه المذكور في كتب التواريخ ومنها
انه لما كان المنازعة بين ابي بكر وفاطمة رد ابو بكر فدك عليها وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر وسألها عن شأنها فقصت
قصتها فاخذ منها الكتاب وخرقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك والجواب عن الاول انه لم يعلم بالحمل والجنون وقوله لولا علي لهلك عمر وقوله
لولا معاذ لهلك عمر اي بسبب ما كان ينال من المشقة بتجديد العلم بحالها بعد الرجم لعدم المبالغة في البحث عن حالها وعن ٢ ان قضيته في حالة
موت النبي لا يدل على جهله بالقرآن فان تلك الحالة كانت حالة تشويش البال واضطراب الاحوال والذهول عن الجليات وخفاء الواضحات بسبب
موت النبي صلعم حتى انه قد نقل ان بعض الصحابة في تلك الحالة صار اعمى وبعضهم اخرس وبعضهم جن وبعضهم هام على وجهه وبعضهم صار مقعدا
لا يقدر على القيام فالظن بالغفلة عما قيل من الآيات وعن ٣ انه لم ينه نهي تحريم بل انما نهاه على معنى انه وان كان جائزا شرعا
متروك اولى نظرا الى امر المعاش لا بالنظر الى الامر الشرعي وقوله كل الناس افقه من عمر على طريق التواضع وكسر النفس وعن ٤ ان ذلك ليس
مما يوجب قدحا فيه فانه مما رآه في نظره واجتهاده من المصلحة في ذلك ولم يحرم اعطاهن ولعله انما منع اهل البيت من الخمس لانه اطلع بنفي
اجتهاده على معارض اقتضى ذلك وعارض به نص الكتاب وبالجملة فمخالفة المجتهد في الامور الظنية لما هو ظاهر لغيره لا يوجب القدح فيه والا لزم
ذلك في كل واحد من المجتهدين المختلفين وهو باطل وعن ٥ انه كان مجتهدا وكان يجب عليه اتباع ما اوجبه ظنه في كل وقت وعن ٦ بمثل ما مر
في الرابع وعن ٧ انه كان حرم المتعتين ومنع حي على خير العمل لانه ظهر عنده التحريم لذلك بعد الجواز والمجتهد تابع لما اوجبه ظنه وعن ٨ انه لا
يكون مخالفا لفعله صلعم كان تنصيص ابي بكر على خلافه فواضح معين لا يكون مخالفا لما مر وعن ٩ انه غير صحيح لانه لم يرد واحد من
الثقات الذين يعتمد على روايتهم والذي يدل على صحة امامته ان ابا بكر كان اماما حقا لما بينا وقد رآه اهلا للامامة ووضع الامر فيه فعهد اليه
بالامامة واجتمعت الصحابة على جواز جعل العهد طريقا في انعقاد الامامة وكانت امامته غير منعقدة وبيان معاملة اليه شائع وذائع ونقل
بالتواتر نقلا لا ريب فيه واجماع الامة من الصحابة على ان ذلك طريق في انعقاد الامامة وقد تواتر والذي يدل على انه اهل للامامة ما ورد في حقه
من النصوص والاخبار وقد يذكر بعضها عند ما قيل من الترهات وهذه وان كانت احادا غير ان مجموعها تنزل منزلة التواتر ومنها قوله عم
اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله عم في حق ابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة وقوله عم لو لم ابعث لبعثت يا عمر ومنها ما روي
ان جبرئيل نزل على محمد وقال يا محمد ربك يقرئك السلام ويقول لك اقرأ عمر السلام وقل له ان رضاه حكم وغضبه عز وقوله عم عمر سراج
اهل الجنة

وقوله عم يوم بدر لو نزل من السماء عذاب لما نجا منه غير عمر ولا منافاة بين هذا الحديث وبين قوله تعالى وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم لان الآية جارية في
انتفاء العذاب عنهم ورسول الله فيهم وسوق الخبر معلق على نزوله ونزوله عليهم ممتنع والرسول فيهم ومما يدل على علو شأنه ما اشتهر وشاع وذاع انه نادى
وهو بالمدينة يا سارية الجبل الجبل وكان سارية بنهاوند فسمع صوته وانحاز الى الجبل وغير ذلك ما ظهر له من حسن السيرة واستقامة الامور وحمل
الناس على المحجة البيضاء واستيصال الكفار واعلاء كلمة الاسلام شرقا وغربا وفتح البلاد واستيلاء العباد مع خشونته في الدين و
التواضع لعباد الله ومن هو بهذه المنزلة من الله ورسوله وباجماع الامة ولو هذه المناقب والصفات بعيد عند العاقل اصغاء الى ما قيل في
حقه من الاكاذيب والتشنيعات التي ما لها اصل له عند الثقات ثم اساس الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية عثمان للامامة منها ان عثمان
ولي امور المسلمين من ظهر فسقه واحدثوا في امر المسلمين ما احدثوا فانه ادى الحكم طريد رسول الله ورده ولم يرده رسول الله ولا ابو بكر ولا عمر وولى
الوليد بن عقبة وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة وظهر منه ما اخرج به اهل الكوفة وولى عبد
الله بن ابي سرح مصر فاساء التدبير فشكاه اهلها فتظلموا منه وولى معاوية الشام فظهر بسببه الفتن العظيمة وولى اقاربه ورفع ابا اليه
فغيظ على اقاربه وقلب الناس حتى نهى عمر لاجل ذلك وكراهية الناس لهم ومنها انه آثر اهله بالاموال وفرقها عليهم وبذر في التفريق حتى
انه نقل عنه انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار ومنها انه حمى لنفسه وذلك مناف للشرع ومنها انه وقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة
فضرب ابن مسعود حتى كسر ضلعين من اضلاعه عند احراق مصحفه وحرمه العطاء سنتين فانه هجر ذكر الضرب وضرب عمارا حتى فتق امعاءه
وضرب ابا ذر ونفاه من الشام الى الربذة وكان حبيب رسول الله صلعم غفر ذنب ومنها انه اسقط القصاص عن عبيد الله بن عمر قاتل الهرمزان وكان
مسلما واسقط حد شرب الخمر عن الوليد بن عقبة وقد وجب القود وحد الشرب عليهما فحده علي وقال لا يبطل حد الله وانا حاضر ومنها
ان الصحابة خذلوا عثمان حتى قتل وقال علي الله قتله ولم يدفن الا بعد ثلثة ايام وعابوا غيبته عن بدر واحد وبيعة الرضوان وهذا يدل على عدم صلاحيته
للامامة والجواب عن ١ انه انما رده لان عثمان كان قد استأذن رسول الله في رده فاذن له في ذلك ولم يتفق رده في زمن النبي حتى آل
الامر الى ابي بكر وعمر رضي الله عنهما فذكر لهما ذلك وطلبا معه شاهدا آخر على ذلك فلم يتفق حتى آل الامر اليه فحكم فيه بعلمه وقوله انه ولى الوليد قلت
انما ولاه لظنه انه اهل للولاية وليس من شرط الوالي ان يكون معصوما ولا جرم لما ظهر منه الفسق عزله وحده وعلى هذا يخرج الجواب عن كل من ولاه
وظاهر الصلاح وان لم يكن في نفس الامر صالحا وانما ولى اقاربه لانهم كانوا اهلا للولاية ولان عمر نهاه عن رفع اقاربه الى نغيظ وكراهية
جميع الناس لهم ولكراهية البعض لا يمنع جواز التولية وعن ٢ لا نسلم انه آثر اهله باموال بيت المال بل باموال خاصته وهو كان متمولا وايثارا فيا
باموال خاصته مستحسن وعن ٣ انه لم يختص هو بالحمى فانه كان في زمن الشيخين فانه نقل انه قد ازداد في ملكنا لاحتمال زيادة المواشي والامور
المصلحية مما يختلف باختلاف الاوقات بالزيادة والنقصان وعن ٤ لا نسلم ان ما وقع منه في حق الصحابة اشياء منكرة وقوله انه ضرب ابن مسعود
قلنا ان صح ضربه فقد قيل انه لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان
فيه من الزيادة والنقصان فادبه على ذلك ولانه انما حرم العطاء سنتين لانه رأى صرفه الى من هو اولى منه او لانه قد استغنى عنه وقوله انه
ضرب عمارا قلنا انما فعل ذلك به بطريق التأديب لانه روي انه دخل عليه واساء عليه الادب واغلظ له في الكلام بما لا يجوز التجري بمثله على الائمة وللامام
التأديب لمن اساء

عليه وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه وقع من حد من فعل ما هو جائز له فكيف وان ما ذكر لازم على الشيعة حيث ان عليا قتل اكثر الصحابة
في حربه فاذا جاز القتل فلان جاز التاديب اولى لم قلتم ضرب اباذر قلنا لانه بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ الناس في مناقب الشيخين
يقول لهم لو رايتم ما احدث الناس بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا الناعم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات وكاد يفسد الامور ويشوش الاحوال
استعدى عليه في الشام فكان اذا راى عثمان قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك تاديبا
وللامام ذلك بالنسبة الى كل من اتى ما يوجب التاديب وان افضى ذلك التاديب الى هلاكه ثم قال له اما ان تكف واما ان تخرج الى حيث شئت فخرج الى الربذة
غير منفي ومات بها وعن ع لم لم اسقط القود وحد الشرب عمن قتل عبيد الله بن عمر قلنا لانه كان مجتهدا وقد قال هذا القتل جرى في غير
سلطان فلا يلزمني حكمه وذلك لانه قتل قبل عقد الامامة لعثمان وهذا هو مذهب ابي حنيفة واما اخر حد الشرب ليكون على ثقة من شربه الخمر واسقاط
حده بعد ذلك وعن ع ان الصحابة ما خذلته الا لعلمهم بان السب في ولا باس فقد قال الاعرف قتلا بحيث لا يمكن دفعهم ونسبة الاساءة الى السلف
السلف اي في ولا باس اولى من نسبة التوريد والكذب اليه واما قول علي كرم الله وجهه قتله الله وانا معه فيكون معناه الله يقتلني معه
لم يرد به انه اعان على قتله وانما ذكر مثل هذا اللفظ ارضاء للمتغير ومداراة للحزبين حتى لا يحمل عليه الامر ويشوش الحال والذي يدل على ذلك
انه قال والله ما قتلته ولا مالات على قتله وانه انفذ الحسن والحسين يستاذنه في نصرته فقال عثمان لا حاجة لي في ذلك والذي يدل على صحة
امامته انه جعل الامامة شورى في ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص لانه كان يراهم افضل خلق الله
في زمانهم وان الامامة غير صالحة لمن عداهم وقال في حقهم مات رسول الله صلعم وهو عنهم راض الا انه تردد في التعيين ولم يترجح في نظره واحد منهم على الباقين
واراد ان يستظهر براي غيره في التعيين يدل على ذلك قوله ان اقتسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة ميلا منهم الى الكثرة وانها اغلب على الظن وان
استووا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن ولهذا فانه لم يعين واجلاهم للصلاة عليه مخافة ان يقال مال اليه وعينه بل صرح بذلك الى صهيب
ثم اتفق المسلمون بعده على عثمان لاستجماعه شرايط الامامة وتحققها فانه كان فيه فضايل كثيرة ومناقب مشهورة مما لا خفاء فيه فانه جهز
جيش العسرة وسبل بير رومة وزاد في مسجد رسول الله وجمع الناس على مصحف واحد عندما كاد وقوع الاختلاف بين الناس في
القراءة واختاره النبي صلعم لان تزويج ابنتيه وقال صلعم لما ماتت الثانية لو كانت لنا ثالثة لزوجناكها وما اشتهر من كشف النبي صلعم رجليه
عند دخول عثمان عليه وقوله في حقه كيف لا استحي ممن يستحي منه الملائكة وقوله صلعم وزنت بامتي فوضعت في كفة وامتي في كفة فرجحت
بامتي ثم وضع ابو بكر مكاني فرجح بامتي ثم وضع عمر مكانه فرجح بهم ثم وضع عثمان مكانه فرجح بهم ثم رفع الميزان وكان مع ذلك من الزهاد و
العباد المجتهدين يختم القرآن في كل ليلة في ركعة واحدة حتى نزل فيه قوله تعالى امن هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة
ربه ص وعلي افضل لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي صلعم باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر واحد ويوم الاحزاب وخيبر
وحنين وغيرها ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقائع بعد غلطهم وقال صلعم اقضاكم
علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه وافتخروا بذلك ولقوله وانفسنا ولكثرة سخايه على غيره وكان ازهد الناس بعد النبي صلعم واعبدهم و
احلمهم واشرفهم خلقا واقدمهم ايمانا وافصحهم واسدهم رايا واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله واحفظهم لكتاب الله العزيز وللاخبار بالغيب
واستجابة دعائه وظهور المعجزات عنه واختصاصه بالقرابة والاخوة ووجوب المحبة والنصرة ومساواته للانبياء وخبر الطاير والمنزلة والغدير
وكانا والامر ان يحكم بالكتاب وسنة رسوله وسيرة الشيخين فقال علي احكم بكتاب الله وسنة رسوله واجتهد برايي ثم قال مثل ذلك لعثمان فاجاب الى ما دعا الى غيره

ولانتفاء سبق كفره ولكثرة الانتفاع به وتخصصه بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية ش لما فرغ من المطاعن شرع في بيان افضلية علي عن
من الصحابة اختلف الناس ههنا فذهب اهل السنة الى ان ابا بكر افضل من علي وذهب الشيعة الى ان عليا افضل واختاره المص واحتج عليه بوجوه منها
ان عليا اكثر جهادا واعظم بلاء في غزوات النبي مثل غزاة بدر واحد ويوم الاحزاب وخيبر وحنين وغيرها من الغزوات وذلك معلوم مشهور فيكون في
مواضع فيكون افضل لقوله تعالى فضل الله المجاهدين على القاعدين درجة ومنها ان عليا اعلم انتهى لانه يدل على ذلك قوة حدسه وشدة ملازمته
للرسول وكثرة استفادته منه ورجوع الصحابة اليه في اكثر الوقائع المشكلة والمسايل المعضلة بعد غلطهم فيها وقوله عم اقضاكم علي ولا قضاء الا بالعلم
الى جميع انواع العلوم واستناد العلماء والفضلاء في جميع العلوم اليه كما هو مذكور في مواضعه وصرح علي بانه اعرف مثل قوله والله لو كسرت لي
الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل القرآن بقرآنهم ولا شك ان صاحب ذلك
اذا كان اعلم يكون افضل لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقوله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات و
منها قوله وانفسنا وانفسكم بيان ذلك ان النبي صلعم دعا عليا الى ذلك المقام وذلك يدل على انه افضل من جميع الصحابة وبيان دعائه اليه ما ورد في
الصحيحة والصحاح في قوله وانفسنا ليس المراد به نفسه لان الانسان لا يدعو نفسه كالامر نفسه وليس المراد به فاطمة والحسن والحسين
لانهم قد اندرجوا في قوله تعالى وابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم فلا بد ان يكون شخصا اخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس
ذلك المدعو غير علي بالاجماع فتعين ان يكون عليا وبيان دلالته على كونه افضل الصحابة انه دعاه الى المباهلة يدل على انه في غاية الشفقة و
المحبة لعلي والا لقال المنافقون ان الرسول لم يكن على بصيرة من امره حيث انه لم يدع للمباهلة من يحبه ويحذر عليه من العذاب وزيادة الشفقة
والمحبة للمدعو الى المباهلة اما ان يكون لزيادة قربه منه او لكونه افضل والاول ممنوع والا لكان العباس اولى بذلك ولما كان علي اولى من اخيه عقيل
لتساويهما في القرابة الا لكونه افضل ومنها ان سخاوته اكثر من سخاوة غيره يدل على ذلك ما اشتهر عنه من ايثار المحاويج على نفسه واهل بيته مع شدة احتياجهم
حتى تصدق في الصلوة بخاتمه على المسكين فنزل في حقه ويطعمون الطعام على حبه وازهد الناس بعد رسول الله يدل على ذلك ما اشتهر عنه من
التخشن في الماكل والملبس وترك التنعم حتى قال للدنيا طلقتك ثلثا مع اتساع ابواب الدنيا عليه ومنها انه اعبدهم فانه روي انه صار جبهته
كركبة البعير لطول سجدته وكان يحافظ على النوافل واحلمهم فانه عفى يوم الجمل عن مروان بن الحكم مع شدة عداوته لعلي وعفا عن اهل البصرة محاربيه
واشرفهم خلقا واطلقهم وجها حتى نسب الى الدعابة مع شدة باسه وهيبته ومنها انه اقدمهم ايمانا يدل على ذلك ما روي ان النبي صلعم قال بعثت
يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء ولا اقرب من هذه المدة وقوله عم اولكم اسلاما علي بن ابي طالب وما روي عن علي انه كان يقول انا اول من صلى وانا اول
من امن بالله ورسوله ولا سبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا من
الصحابة كان افضل منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون ولقائل ان لا يكون ايمانه سابقا على ايمان جميع الصحابة غير ان ايمانه كان سابقا
على ايمان ابي بكر يدل على ذلك قوله كرم الله وجهه على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق الاكبر امنت قبل ان امن ابو بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه
منكر فيكون افضل من ابي بكر ومنها انه افصحهم وابلغهم بعد رسول الله حتى قيل لكلامه انه فوق كلام المخلوق ودون كلام الخالق ومن كلامه يتعلم الفصحاء
اصناف الفصاحة والبلاغة ومنها انه اسدهم رايا واحسنهم تدبيرا يدل على ذلك اشارته الى عمر بتخلفه عن حرب الروم والفرس وبعث السرية اليهم
واشارته الى عثمان

بامنه صلاحه وصلاح المسلمين ومنها انه الكرم عرصا على اقامة صدوره اسد قوم ب سل ثبوه وكل اصلاه ولم يلتفت الى القرابة والمحبة ومنها انه احفظهم لكتاب الله فان اكثر ائمة القراءة يسندون قراءتهم اليه كابي عمرو وعاصم وغيرهما لانهم يرجعون الى عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ على فيكون افضل من غيره من الصحابة ومنها انه اخبر عن الغيب في مواضع كثيرة كاخبار بقتل ذي الثدية ولما لم يجده اصحابه بين القتلى قال والله ما كذبت فاعتبر القتلى حتى وجده فشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي عليها شعرات واخبر بقتل نفسه في رمضان وبولاية الحجاج ومنها انه كان مستجاب الدعاء كما هو مشهور ان الله تعالى قد استجاب له في مواضع كثيرة ومنها انه ظهر الكرامات والمعجزات وقد اشير الى ذلك فيما تقدم ومنها ان عليا اختص بالقرابة ولا يخفى فانه صلعم لما آخى بين الصحابة اتخذ عليا اخا لنفسه ومنها ان عليا اختص بوجوب محبته فانه كان اولى القربى ومحبة اولى القربى واجبة لقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى ومنها انه اختص بالنصرة لرسول الله صلعم يدل عليه قوله تعالى في حق النبي فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بصالح المؤمنين على ابن ابي طالب وكذا نقل ابو صالح عن ابن عباس ومحمد بن علي وجعفر كما نقل النقاش وغيره في تفسيره والمراد بالمولى ههنا الناصر اذ هو القدر المشترك بين الله وجبريل وعلي وذلك يدل على انه افضل لان ظاهر الاية الحصر اذ لو لم يكن للحصر لما كان للتخصيص بذكر الله وجبريل وعلي فائدة وتوهم انه لا ناصر لمحمد صلعم غير الباري وجبريل وعلي واختصاص علي بالنصرة دون باقي الصحابة دليل على انه افضل منهم نظرا الى ان نصرة النبي صلعم من افضل العبادات ومنها ان عليا كان مساويا للانبياء المتقدمين يدل على ذلك قوله صلعم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب اوجب مساواته للانبياء في صفاتهم والانبياء افضل من باقي الصحابة فكان علي افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل ومنها خبر الطائر بيان ذلك انه صلعم اهدي له طائر مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي فجاء علي واكل معه والاحب الى الله هو من اراد الله زيادة ثوابه وليس في ذلك ما يدل على كونه افضل من النبي والملائكة لانه قال ائتني باحب خلقك اليك والماتي به الى النبي صلعم يجب ان يكون غير النبي فكانه قال احب خلقك اليك غيري والتقدير ياكل معي وتقدير ائتني باحب خلقك اليك من ياكل لياكل معي والملائكة لا ياكلون ويعتقد بعموم اللفظ للكل فلا يلزم تخصيصه بالنسبة الى النبي والملائكة تخصيصه بالنسبة الى غيرهما ومنها خبر المنزلة وهو قوله صلعم انت مني بمنزلة هرون من موسى وكان هرون افضل اهل زمانه عند موسى فلا بد ان يكون علي كذلك ومنها خبر الغدير وهو قوله صلعم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق مع علي كيف ما دار وقد بين ان المراد بالمولى ههنا الاولى بالتصرف فيكون افضل ومنها خبر خيبر بيان ذلك انه صلعم بعث ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فغضب الرسول لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض لها المهاجرون فقال صلعم اين علي فقيل انه ارمد العين فتفل في عينيه ثم دفع الراية اليه وذلك يدل على ان ما وصف به مفقود فيمن تقدم فيكون افضل منهما ويلزم منه ان يكون افضل من جميع الصحابة ومنها انه قد انتفى سبق كفره فانه لم يكفر بالله قط بل من حين بلوغه كان مسلما مؤمنا بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا قبل بعثة النبي كفرة ولا شك ان المؤمن الموحد الذي لم يزل خاليا عن الشرك والكفر افضل من غيره ومنها ان عليا انتفاع المسلمين به اكثر من انتفاعهم بغيره يدل على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه ووقع شوكة جهلاء به حتى قال رسول الله صلعم يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين ومنها اختصاصه بمزيد الكمال النفسانية والبدنية والخارجية كالعلم والزهد والكرم والشجاعة وحسن الخلق ومزيد التقوى وشدة الباس والقرب من رسول الله نسبا وصهرا فانه ابن عم الرسول وزوج البتول وابو السبطين وقد اشير الى تفاصيل ذلك في مواضع متكثرة وللقائل ان يقول لا نم ان عليا كان اكثر جهادا وعلى تقدير ان يكون اكثر جهادا من غيره فليس في ذلك ما يدل على انه افضل من غيره مطلقا لجواز اختصاص غيره بفضيلة لا توجد فيه كالجهاد مع النفس بالعبادات

اولها ومع العدو باقامة البراهين ودفع الشبهات او غير ذلك ولا نم ان عليا اعلم الصحابة وقوله صلعم اقضاكم علي لا يدل على انه اعلم بل غايته انه يحتاج الى انواع العلوم التي يتعلق بها القضاء وفصل الخصومات ولا يدل ذلك على بلوغه في كل واحد منها الى الغاية القصوى والنهاية العليا وعلى هذا ان كان اعلم من غيره من جهة اشتماله على اصول العلوم ملعلى غيره اعلم منه لبلوغه في احاد العلوم النهاية التي لم يبلغها علي ولئن سلم انه اعلم الصحابة فانه افضل بالنسبة الى فضيلة العلم فلا يلزم ان يكون افضل من غيره مطلقا لجواز اختصاص غيره بفضيلة غير فضيلة العلم يكون بها افضل من علي ولا نم ان المدعو الى المباهلة علي فانه روي انه لما نزلت الآية وضمه يدل على ذلك ذكرهم بصيغة الجمع ولو كان المراد به عليا لما كان مجازا والاصل عدمه ولا نم انه ليس المراد من قوله وانفسنا نفسه قوله من ان الانسان لا يدعو نفسه قلنا ان اردتم به انه لا يدعو نفسه حقيقة فمسلم وان اردتم به انه لا يدعو نفسه مجازا فممنوع فانه يجوز ان يقال دعا نفسه الى ذلك الشيء وهو وان كان مجازا لكن حمله على علي ايضا مجاز فان عليا ليس هو نفس النبي حقيقة وليس احد المجازين اولى من الآخر ولئن سلم ان عليا هو المدعو الى المباهلة لكن لا نم انه يلزم من ذلك ان يكون افضل من الصحابة قوله ان دعوته الى المباهلة يدل على ان النبي في غاية الشفقة على المدعو قلنا مسلم فلم قلتم انه يكون ذلك لزيادة قربه من النبي او لزيادة فضله قلنا لا نم الحصر اذ يمكن ان يكون ذلك لمجموع امور لا يوجد الا في غير المدعو وهي اهل القرابة واصل الفضل ونحو زيادة الالف وكثرة المعاشرة لا لزيادة التفضيل وعلى هذا امكن اختصاص علي بهذه الامور دون غيره من الصحابة وهو كذلك ولا نم انه اشتهر وتواتر عبادته وزهده وشرف خلقه وحلمه وعبادته وعلمه وتقواه ورهبه يدل على انه ازيد وافضل من غيره في هذه الصفات بل غايته انه يدل على اتصافه بهذه الصفات واتصافه بهذه الصفات لا يقتضي زيادته على غيره في هذه الصفات ولا نم انه سابق على ايمان جميع الصحابة فانه روي انه صلعم قال ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد الانبياء افضل من ابي بكر فانه لم يتقدمهم وذلك يدل على ان ابا بكر سبق الى الايمان علي من عداه لانه لو لم يكن كذلك لكان تاركا للايمان لعدم اجابته بل لتقصيره النبي في دعايه الى الايمان وذلك يستحيل في حق النبي صلعم ولئن سلم ان ايمانه سابق على ايمان ابي بكر الا ان اسلام ابي بكر بعد البلوغ واسلام علي قبل البلوغ بدليل ما نقل عنه من الشعر وهو قوله سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان حلمي واسلام العاقل البالغ افضل من اسلام الصبي لان صحة اسلام العاقل متفق عليها وصحة اسلام الصبي مختلف فيها ولئن سلم ان من سبق الى الاسلام افضل لكن من جهة سبق الاسلام لا مطلقا ولا نم انه افصحهم وعلى تقدير التسليم فلا نم ان الافصح افضل ولئن سلم انه افضل فلا نم انه افضل مطلقا بل غايته انه افضل في تلك الصفة ولا نم انه اسد رايا وما ذكروه من الاستناد الى عمر وعثمان لا يدل الا على صحة راية في هاتين الصورتين ولا يدل على انه اسد رايا من جميع الصحابة ولا نم انه حرص على اقامة الحدود وحفظ لكتاب الله والاخبار عن الغيب واستجابة دعايه وظهور الكرامات واختصاصه بالقرابة يدل على كماله وفضله ولا يدل على انه افضل من غيره ولا نم انه اختص بوجوب المحبة فان جميع الصحابة مشاركون له في وجوب المحبة ولا نم انه اختص بالنصرة لرسول الله صلعم ولا نم ان المراد من صالح المؤمنين علي بل المراد به خيار المؤمنين هكذا ذكره اكثر المفسرين وقال الضحاك المراد به ابو بكر وعمر وقال العلاء بن زياد المراد به الانبياء ولا نم انه مساو للانبياء لكل نبي في صفة توجب مساواته لكل واحد منهم في الفضيلة والا يلزم خلاف الاجماع وان يكون افضل من كل واحد منهم وهو باطل وان لم يلزم ان يكون مساويا لهم في التفضيل لم يبق لا يستدلال به وحديث الطير لا يدل على انه احب الخلق مطلقا بل امكن ان يكون احب الخلق بالنظر الى شيء دون شيء اذ يصح الاستفسار بان يقال احب خلقك في كل شيء او في بعضه وعند ذلك لا يلزم من زيادة ثوابه في بعض الاشياء على غيره الزيادة في كل شيء بل جاز ان يكون غيره ازيد منه ثوابا في شيء آخر فان يحمل على هذا التقدير اي قايلا في قوله ائتني باحب خلقك اليك لا اللامة فيه تخصيص عمر ليس احب عندالله وحديث المنزلة قد مر الكلام عليه واما قوله صلعم من كنت مولاه فعلي مولاه فلا يدل على انه افضل وحديث خيبر فلا يدل ايضا على ان عليا افضل من ابي بكر وعمر بل غايته ان مجموع ما وصف به لم يكن يجب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وانه كرار غير فرار لم يجتمع فيهما

ويجوز ان يكون عدم ... اجتماع جهات يستحق ... ولا يلزم من ذلك ان يكون افضل منها بالنظر الى هذا الوجه ولا يلزم ان يكون افضل منها مطلقا لجواز ان يكون لكل واحد منها افضلية على من وجه اخر ولا نم ان اسلامه اسبق كيف يدل على انه افضل وانما يلزم ان لو كان اسبق كفرنم بعد بعثة الرسالة واما على تقدير سبق الكفر قبل البعثة فلا ولئن سلم ان اسلامه اسبق الكفر مطلقا يوجب الافضلية ولكن لا نم انه يوجب الافضلية مطلقا ولا نم ان انتفاع المسلمين بعلي اكثر من انتفاعهم بغيره فان انتفاع المسلمين بابي بكر وعمر اكثر ولا يخفى ذلك على من تتبع حالهما ونصرتهما للدين فان الاسلام لا يتقوى باحد كما تقوى بابي بكر وعمر واما اتصافه بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية فيدل على انه كان كاملا فاضلا ولا يدل على انه افضل من غيره من الصحابة ولئن سلم ان الوجوه التي ذكرت دالة على ان عليا افضل من باقي الصحابة الا انه معارض بما يدل على ان ابابكر افضل منه فمن ذلك قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى قال اكثر اهل التفسير انها نزلت في حق ابي بكر وعليه اعتقاد العلماء فيكون ابو بكر موصوفا بكونه اتقى ولا اتقى منه كاكرم عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم والاكرم عند الله هو الافضل ومنه قوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر امر كل احد بالاقتداء بهما فيدخل فيه علي ويلزم ان يكون مفضولا بالنسبة الى ابي بكر وعمر لانه ان لم يكن مفضولا فاما مساويا او افضل فان كان مساويا يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان افضل ينبغي ان يكون الامر بالعكس ومن ذلك ما روي ان ابا الدرداء كان يمشي امام ابي بكر فقال له النبي عم اتمشي امام من هو خير منك فقال ابو الدرداء اهو خير مني فقال له النبي عم ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر ومن ذلك قوله عم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول الجنة ما خلا النبيين والمرسلين ومن ذلك قوله عم لا ينبغي لقوم يكون فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره ومن ذلك قوله عم ليؤم الناس ابو بكر وتقديمه في الصلوة مع انها افضل العبادات يدل على انه افضل ومن ذلك قوله يابى الله ورسوله الا ابابكر ومن ذلك قوله ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف عليه اثنان ومنه قوله خير امتي ابو بكر ثم عمر ومن ذلك قوله وقد ذكر ابو بكر عنده واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف ومنه قول علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم ومنه ما روي عن علي كرم الله وجهه انه قيل له ما توصي فقال ما اوصى رسول الله عم اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم ومنه قوله عم لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابابكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجب لي صحبتي في الغار وخليفتي في امتي واعلم انه يجب تعظيم جميع اصحاب رسول الله عم والكف عن مطاعنهم وحسن الظن بهم وترك التعصب والبغض على بعضهم وترك الافراط في اظهار محبتهم بحيث يؤدي الى القدح في غيره فان الله مدحهم في مواضع كثيرة من القرآن وقد اثنى رسول الله عم عليهم وهم بذلوا الجهد في نصرة رسول الله عم بالجهاد وصرف الاموال فكيف يجوز لمؤمن بالله ورسوله ان يبغض من هو موصوف بهذه الصفات ص والنقل المتواتر دال على الائمة الاحد عشر ولوجوب العصمة وانتفائها عن غيرهم ووجود فيهم ومحاربو علي كفرة ومخالفوه فسقة ش لما ذكر ان الامام الحق بعد رسول الله عم علي اراد ان يشير الى باقي الائمة وهم احد عشر الحسن ثم الحسين ثم زين العابدين ثم محمد الباقر ثم جعفر الصادق ثم موسى الكاظم ثم علي الرضا ثم محمد الجواد ثم علي الهادي ثم الحسن العسكري ثم الامام المنتظر واحتج على امامتهم على هذا الترتيب بوجوه آ النقل المتواتر من الشيعة قرنا بعد قرن وخلفا عن سلف فانه دال على امامة هؤلاء ومنه ما روي انه عم قال للحسين ابني امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم ومنه ما روي مسروق بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة عدد نقباء بني اسرائيل ب ان الامام يجب ان يكون معصوما وغير هؤلاء ليس معصوما اجماعا فتعينت العصمة والا لزم خلو الزمان عن المعصوم وذلك محال ج ان كل واحد من هؤلاء متصف بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية ومكمل لغيره وهذا دليل على استحقاق الخلافة لانه افضل اهل عصره ولا يجوز العقل تقديم المفضول على الافضل وفي هذه الوجوه نظر لا يخفى على المتامل ولما فرغ من بيان الامامة اشار الى ان محاربي علي كفرة ومخالفيه فسقة اما الاول فلقوله عم حربك يا علي حربي ولا شك ان محارب رسول الله كافر واما الثاني فلان حقية امامته واضحة فمتابعته واجبة فمن خالف يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا

والحق ان محارب علي يكون مخطئا فيكون من الفئة الباغية ان كانت محاربته عن شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفته فلا اما ان يكون من اجتهاد اولا فان كان الاول فالظاهر خطاؤه ولا ينتهي الى التفسيق لانه مجتهد والمخطئ في الاجتهاد لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك ... وكذا مخالف سائر الخلفاء الراشدين ص المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان التماثل والكرية ووجوب الملاء واختلاف المتفقات في الطبائع ممنوعة ش لما فرغ من المقصد الخامس شرع في المقصد السادس في المعاد وما يتبعه من الوعد والوعيد ولما كانت هذه المباحث متوقفة على بيان جواز عالم آخر مماثل لهذا العالم اثبت اولا امكانه واحتج عليه بالعقل والسمع اما العقل فلان العالم المماثل لهذا العالم مثل هذا العالم وحكم المثلين في الوجود واحد فان احد المثلين من الممكنات اذا كان ممكن الوجود كان مثله ايضا ممكنا وجوده فهذا العالم ممكن وجوده واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجوه آ ان الفلك بسيط لا يتبين فشكله كري فلو فرض عالم آخر لكان كريا فيوجد بين العالمين خلاء وهو محال اجاب عنه بانا لا نم ان العالم كري ولئن سلم انه كري ولكن لا نم وجوب الخلاء على تقدير عالم آخر لجواز ان يكون كل من العالمين في ثخن جرم محيط بهما كما يكون الفلك وبينه ثخن الافلاك فلا يلزم خلاء ب لو وجد عالم آخر مثل هذا العالم لكان فيه العناصر الاربعة فان لم تطلب امكنة هذا العالم يلزم اختلاف متفقات الطبائع في مقتضياتها وان طلبت يلزم ان يكون في الامكنة لا قسرا بالقسر وايا ما كان يلزم اختلاف المتفقات في الطبائع في مقتضياتها على تقدير ان لا يكون طالبة لهذه الامكنة لجواز ان يكون طباعها مخالفة لطبائع هذه العناصر وان كانت مماثلة لها في الجسمية قال [illegible] جواز العدم والسمع دل عليه وثبوته في المكلف كما في قصة ابراهيم عم ش اقول اختلفوا في ان العالم هل يجوز عدمه ام لا فذهب القدماء من الفلاسفة ... وذهبت الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ويمتنع الفناء وذهبت الاشعرية وابو علي الى جواز فناء العالم قطعا عقلا وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع ثم ان الاشاعرة قالوا انه يفنى من جهة ان الله تعالى لا يخلق الاعراض التي يحتاج الجواهر الى وجودها اما القاضي ابو بكر فقال في بعض المواضع انه لا يخلق الاعراض من الاكوان وقال في بعضها ان الفاعل المختار يفني بلا واسطة وقال في موضع آخر ان الجوهر يحتاج الى نوع من كل جنس من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق اي نوع كان انعدم الجوهر وقال امام الحرمين بمثل ذلك وذهب بعضهم الى انه اذا لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر وذهب ابو الهذيل الى انه كما قال كن فكان يقول افن فيفنى وذهب ابو علي وابو هاشم الى ان الله تعالى يخلق الفناء وهو عرض يفني جميع الاجسام وحده يفنى وقال ابو علي انه يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم بان فناء واحدا يكفي لفناء الكل فهذه من المذاهب احتج المص على جواز العدم بالامكان فانه قد بينا ان العالم ممكن الوجود فيستحيل ان يجب بالذات او يمتنع بها لامتناع الانقلاب فيجوز العدم عليه كما جاز الوجود له والعلمان يتساويان في الامكان فعلم جواز العدم والدلائل السمعية دلت على وقوع العدم مثل قوله تعالى هو الاول والآخر فان الآخرية حتى اذا كان لا يكون متصورا الا بان يبقى بعد فناء الممكنات ومثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قوله وثبوته في المكلف بالتفرق اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان القول بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد تقرير الجواب انه لا اشكال في غير المكلفين فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتاول العدم بتفريق الاجزاء لانه بعد تفريق اجزائهم يصدق عليهم انهم هالكون ويتاول المعاد بجمع تلك الاجزاء وتاليفها بعد التفريق والذي يصحح هذا التاويل قصة ابراهيم عم فانه لما طلب اراءة احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى وقال الله في جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن ياتينك سعيا فانه يظهر منه انه اراد باحياء الموتى تاليف الاجزاء المتفرقة بالموت ص واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر ولا ولو تعدد ولاستلزام انقلاب الحقائق والتسلسل ش لما بين كيفية الاعدام اراد ان يشير الى بطلان اثبات الفناء فقال الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته كان جوهرا فلا يكون ضدا للجوهر وان كان قائما بغيره فلا بد وان يكون قائما بالجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون ضدا للجوهر ايضا فلا يكون منافيا للجوهر لان الفناء لو كان ... منافيا للجوهر

لم يكن اعدامه للجوهر اولى من اعدام الجوهر له لان منع المنافي الموجود حصول المنافي الطاري في الوجود اولى من رفع الطاري له ولان الفناء لو كان موجودا يلزم
ان ينقلب او التسلسل والثاني باطل والف ه بيان الملازمة ان الفناء اما ان يكون واجبا لذاته ح يلزم الانقلاب لانه كان معدوما والا لم يكن للجواهر موجودا
اصلا ثم صار موجودا وكلاهما محال وان كان ممكنا واما ان يكون ممكنا لذاته فيحتاج علته وعدمه لا يكون لذاته والا يلزم الانقلاب بل بسبب وجود فناء ح
يلزم التسلسل ص واثبات محل بقاء له في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين واثباته في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة ش
ذهب طائفة الى ان الجوهر باق ببقاء قايم به فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر فقال المص اثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين
وذلك لان البقاء لا يخ اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول يلزم الترجيح بلا مرجح لانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهرين اعني الجوهر الذي هو باق
بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطا للآخر لاستحالة الدور فيكون اح شرطا للآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل اح شرطا للآخر اولى من العكس
وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قايم به فاذا اراد اسد تع اعدام الجوهر لم يوجد البقاء فانعدم
الجوهر فابطل المص ذلك المذهب بان حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف
على حصول المحل في الزمان الثاني بحصوله في الزمان الثاني ان كان هو نفس البقاء يلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء ح يلزم توقف
الشيء على نفسه بواسطة ص ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين محمد مع امكانه ولا يجب اعادة
فواضل المكلف ش اختلفوا في المعاد فاتفق المليون على المعاد الجسماني وذهب طائفة من المحققين الى ان المعاد النفساني يمكن اثباته بالبراهين العقلية
واما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه لكن يجب ان يعتقد على الوجه الذي ذكره الانبياء لان تصديق الانبياء واجب عقلا لانهم صادقون
وذهب طايفة الى المعاد الجسماني دون النفساني وذهب طايفة الى نفيهما واحتج المص على وجوب المعاد بوجهين الاول ان اسد تع وعد المكلفين
بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت الا بعد العود فيجب العود ايفاء للوعد
والوعيد الثاني ان اسد تع كلف بالاوامر والنواهي فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما
تعالى عما يقولون علوا كبيرا وفيهما نظر اذ هما مبنيان على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وان العدل واجب على اسد تع وقد عرفت ما فيه و
الحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما الروحاني فلان النفس الناطقة مجردة عن المادة وانها تبقى بعد الخراب ولها سعادة
وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل قوله تع فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقوله تع ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل اسد امواتا بل احياء عند
ربهم يرزقون فرحين وقوله تع يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستبد العقل باثباته لكن قد
ورد في القرآن آيات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا يقبل التاويل منها قوله تع قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة
فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي
بنانه ائذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر
علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يمكن ان يحصى فالضرورة تقضي بان المعاد
الجسماني من دين محمد صلعم وامكان العود ثابت لان المراد بالعود جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة والايات دالة عليه قل يحييها الذي انشاها
اول مرة وهو بكل خلق عليم نقله ولا يجب اعادة فواضل المكلف اشارة الى جواب شبهة تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل
انسان انسانا حتى صار جزء بدن الماكول جزء بدن الآكل فليس بان يعاد جزء بدن اح اولى من ان يعاد جزء بدن الآخر وجعله جزء بدنهما مع
ممتنع ان لا يعاد واحد منهما وتقرير الجواب ان الجزء الاصلي لاح فضل للآخر فرده اليه اولى ص وعدم الخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها د
ودوام الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن من غير التوالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادات ش احتج القائل بامتناع العود بوجوه آ انه لو ثبت
المعاد

الجسماني فاما ان يكون وصول الثواب والعقاب في الافلاك او في العناصر والثاني هو التناسخ والاول يوجب انخراق الافلاك ويلزم ايضا حصول الجنة فوق
الافلاك لان وصول الثواب الى المكلف في الجنة والجنة في السماء على تقدير ثبوتها فيلزم عدم كرية الافلاك وايضا يلزم دوام الاحتراق مع دوام الحيوة
وهو ممتنع وايضا يلزم تولد البدن من غير التوالد وهو ممتنع وايضا يلزم ان يكون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك لان وصول الثواب دائما ووصول
العقاب بالنسبة الى البعض دائما يوجب التحريكات الغير المتناهية اجاب المص عن هذه الوجوه انها استبعادات ولا امتناع في شيء مما ذكرنا فان
الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جايزا واذا كان عدمها جايزا كان انخراقها ايضا جايزا وحصول الجنة فوق الافلاك ايضا جائز وكريتها ممنوعة و
على تقدير كريتها لا يستلزم حصول الجنة فوقها عدم كريتها ودوام الحيوة مع دوام الاحتراق ممكن لان اسد تع قادر على كل مقدور والتولد ممكن كما في حق آدم والقوى
الجسمانية قد لا يتناهى انفعالاتها وكذا فعلها بواسطة ص ويستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح والاخلال به
بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك والضد لانه ترك القبيح والاخلال لانه اخلال به لان المشقة من غير عوض ظلم ولو امكن
الابتداء به كان عبثا وكذا يستحق العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف والسمع دل عليه ش لما بين المعاد الجسماني اراد ان
يشير الى الثواب والعقاب والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والمدح قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع القصد الى الرفع والمكلف
يستحق الثواب والمدح بفعل الواجب وبفعل المندوب وبفعل ضد القبيح وبالاخلال بفعل القبيح ويشترط في استحقاق الثواب والمدح ايقاع
الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه وايقاع المندوب لندبه او لوجه ندبه وايقاع فعل ضد القبيح لكونه ترك القبيح والاخلال بالقبيح لانه اخلال
بالقبيح لانه لو فعل الواجب والمندوب لا لما ذكر بل لاجل امر آخر لم يستحق ثوابا ولا مدحا وكذا لو فعل ضد القبيح او اخل بالقبيح لا لما ذكر
بل لغرض آخر من لذة او غيرها لم يستحق ثوابا ولا مدحا وانما يستحق الثواب والمدح بما ذكرنا لان الاتيان بما ذكر مشقة فالتزام المشقة
لحكيم من غير عوض او الغرض وهو الاضرار ظلم والظلم قبيح والقبيح لا يصدر عن القادر الحكيم او الغرض هو النفع فذلك النفع لا يخ اما ان يمكن
ذلك النفع من غير توسط يلزم العبث والعاد ان لا يمكن الابتداء بذلك النفع وح ينبغي ان يستحق بما ذكر الثواب والمدح وفيه نظر لانه مبني على قاعدة
التحسين والتقبيح العقليين وقد عرفت ما فيه ويستحق المكلف العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب والعقاب هو الضرر المستحق
المقارن للاهانة والذم قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده وانما يستحق العقاب والذم بفعل القبيح او الاخلال بالواجب لوجهين اح عقلي و
الآخر سمعي اما العقلي فلان العقاب على ما ذكر لطف لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق بها العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها
وهو معلوم قطعا واللطف على اسد تع واجب واما السمع فلما عرف من القرآن ولكن حادث ان الاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ص ولا
امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين ش هذا جواب عن اعتراض وارد على ان الاخلال بالواجب سبب لاستحقاق الذم تقريره
ان الاخلال بالواجب لو كان سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب وبالقبيح
كان مستحقا للمدح والذم فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق المدح والذم في مكلف واحد وهو ممتنع تقرير الجواب ان اجتماع الاستحقاقين
باعتبارين اما استحقاق المدح فباعتبار الاخلال بالقبيح واما استحقاق الذم فباعتبار الاخلال بالواجب ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين
باعتبارين ص وايجاب المشتهي وشكر النعم قبيح ولقضاء العقل به مع الجهل ش ذهب ابو قاسم البلخي الى ان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا
للنعم التي انعم اسد تع بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فبين المص بطلانه بان ايجاب المشتهي وشكر النعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان
على غيره نعمة ثم يكلفه ويوجب عليه شكره على تلك النعم من غير ان يصل اليه ثوابه والقبيح لا يصدر عن اسد تع فتعين ان يكون ايجاب التكاليف لاستحقاق
الثواب وان العقل قاض بوجوب شكر المنعم وجاهلا بالتكاليف الشرعية مقتضاه العقل الموجب بوجوب الشكر مع الجهل بالتكاليف يحكم بان التكاليف ليس شكرا ص
ويشترط في استحقاق الثواب

كون الفعل الواجب او المندوب او الاخلال به ش قال ورفع الندم على فعله ولا اسقاط النفع العاجل اذا فعل للوجه ش يشترط في استحقاق الثواب
كون الفعل الواجب او المندوب او ترك القبيح مشتملا على المشقة لان الموجب لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى استحقاق
الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع الندم على فعل الطاعة فانه في حال صدور الفعل يمتنع الندم عليه فلا فائدة في اشتراط رفع
ولا يشترط انتفاء استحقاق الثواب ايضا والنفع العاجل اذا فعل المكلف لوجه الوجوب او لوجه الندب او للوجوب او الندب ص ويجب اقتران الثواب
بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل يوجبهما ش ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان
يقترن بالاهانة واختاره المص واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان الفعل الموجب للثواب والفعل الموجب للعقاب يستحق فاعلهما التعظيم والاهانة
قال ويجب دوامهما لاشتماله على اللطف ولدوام المدح والذم ويحصل نقيضهما لولاه ويجب خلوصهما والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل حال
على تقدير حصولهما فيهما وهو ادخل في باب الزجر اقول ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم وعقاب اهل الجحيم عقلا واختاره المص واحتج
عليه بان دوام الثواب على الطاعة ودوام العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجر عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب وبان
الموجب لاستحقاق الثواب والعقاب هو الموجب للمدح والذم والمدح او الذم غير مقيد بزمان دون زمان بل يكون دائما فلا بد وان يكون الموجب الاخر
وهو الثواب والعقاب دائما لان دوام احد الموجبين يستدعي دوام الموجب الاخر وبانه لولا دوام الثواب والعقاب لكان الثواب والعقاب
منقطعين ويلزم حصول نقيضهما اي يلزم بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصول الضرر الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول النفع
الذي هو نقيضه وحصول نقيض الثواب والعقاب [illegible] والعقاب يجب ان يكونا خالصين عن الشوائب لانه لو لم يكن الثواب و
العقاب خالصين لكان الثواب والعقاب انقص حالا مما هو عوض لهما والتفضل على تقدير حصوله في الثواب والعقاب [illegible]
ادخل في الزجر عن المعاصي قال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وغناهم بالثواب ينفي مشقة ترك
القبائح واهل النار يلجئون الى ترك القبائح اقول هذا اشارة الى جواب اعتراض تقريره ان الثواب لا يخلص عن الشوب وذلك لان اهل الجنة درجاتهم
متفاوتة فربما [illegible] مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو اعظم درجة ولانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم الاخلال بالقبائح
وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا عن الشوب تقرير الجواب ان كل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب مرتبة ازيد من مرتبته فلا يكون مغتما بحرمان
من هو اعظم درجة منه وان سرورهم بالشكر يبلغ الى حد انتفاء المشقة وان غناهم بالثواب ومنافعه ينفي عنهم مشقة ترك القبائح لانه في ترك القبائح
لا يكون مشقة عليهم واما اهل النار فانهم يلجئون الى ترك القبائح فلا يصدر القبائح منهم فلا يكون ذلك تكليفا لانه انتهى الى حد الالجاء فلا يحصل
لهم ثواب بترك القبائح فيكون عقابهم خالصا عن الشوب قال ويجوز توقف الثواب على شرط والا لا اثيب العارف بالله تعالى خاصة اقول
ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان العارف
بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي عم في رسالته مثابا واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان العارف بالله تعالى وحده من غير تصديق
النبي عم له معرفة مستقلة فلو لم يجز توقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبي عم قال والاحباط
باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولعدم الاولوية اذا كان الاخر ضعيفا وحصول المنافيين مع
التساوي اقول اختلفوا في المؤمن اذا اجتمع له طاعات ومعاص فذهب الاشاعرة الى انه لا يجب على الله تعالى ثوابه وعقابه بل ان اثاب
فبفضله وان عاقب فبعدله وله اثابة العاصي وعقاب المطيع وذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير على معنى ان المكلف
اسقط ثوابه المتقدم بالمعصية المتاخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتاخرة واختار المص نفي الاحباط والتكفير واحتج عليه
بانه ظلم والظلم على الله تعالى محال وبان قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره [illegible] وبعدم الاولوية اشارة الى الدليل ببطلان مذهب ابي هاشم
تقرير مذهبه انه ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا وهو الموازنة تقرير الدليل على بطلانه انه لو
فرض

ان المكلف

ان المكلف يستحق عشرة اجزاء من الثواب وعشرين جزءا من العقاب فاسقاط احد العشرين من العقاب دون الاخر ليس اولى من العكس
ولو فرض انه يستحق عشرة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فان ترتب اسقاط احدهما على الاخر يلزم صيرورة المغلوب غالبا
ان تساويا معا لزم وجودهما معا لان علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما معا لوجدا دفعة لكن العلة موجودة حال حصول
المعلول فهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين قال والكافر مخلد وعقاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاقه
الثواب بايمانه ولقبحه عند العقلاء والسمعيات متاولة ودوام العقاب مختص بالكافر اقول اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار
المعاندين دائم لا ينقطع والكافر المبالغ في الاجتهاد الذي لم يصل الى الحق زعم الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في
الدين من حرج وذهب الباقون الى انه غير معذور والتوائر? حاكم عليه واحتجوا الملة بان الكافر المبالغ في الاجتهاد لما ان يصير واصلا الى
الحق او متى ناظرا وكلاهما ناج ويمتنع ان يؤدي كل اجتهاد الى الكفر فالكافر اما مقلد للكفر واما جاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصر في الاجتهاد
والذكر حكموا بوقوع العذاب وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب الى اهل الدين لا الى الخارجين والذين لم يدخلوا فيه واما ان
عذاب اصحاب الكبائر هل ينقطع فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطائفة من المعتزلة الى انه ينقطع واختاره المص واحتج عليه
بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب
بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق او بالعكس وهو المطلوب وبانه لو لم ينقطع عذابه يلزم انه اذا عبد الله مكلفا مدة
عمره ثم عمل كبيرة في اخر عمره ان لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا واما السمعيات التي تمسك بها المعتزلة في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل
قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يعص الله ورسوله ويتعد
حدوده يدخله نارا خالدا فيها فمتاولة اما بتخصيص العمومات بالكفار او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم بان الثواب والعقاب
ينبغي ان يكون دائما لما تقدم فان اريد به دوام العقاب دوام عقاب الكفار فمسلم والا فمم قال والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر
عليه في تركه مع ضرر التارك به فحسن اسقاطه ولانه احسان وللسمع اقول اختلفوا في جواز العفو فذهب جماعة من المعتزلة الى انه
جائز عقلا غير جائز سمعا وذهب قوم الى وقوعه عقلا وسمعا واختاره المص واحتج على وقوعه عقلا بان العقاب حق الله تعالى فجاز
له اسقاطه وبان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تعالى في تركه وكل ما كان كذلك فاسقاطه حسن وكل ما هو حسن فهو واقع وللعفو
العفو احسان ولا شك ان الاحسان على الله تعالى واجب وعلى وقوعه سمعا بالدلائل السمعية مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء وقوله قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا قال والاجماع على
الشفاعة فقيل لزيادة المنافع ويبطل بنا في حقه ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب وباقي السمعيات متاولة بالكفار اقول اتفق
المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب طائفة الى انها عبارة عن طلب
زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب وذهب طائفة الى ان الشفاعة للعصاة من امة محمد عم في اسقاط عقابهم وهو الحق عند
المص وابطل المص الاول بانه لو كانت الشفاعة لطلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب لكنا شافعين في النبي عم لانا نطلب
زيادة المنافع للنبي عم وهو مستحق للثواب والتالي باطل لان الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع له وقوله ونفي المطاع اشارة الى جواب دليل المذهب
الاول تقرير الدليل ان الله تعالى قال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالمين فلا تكون الشفاعة ثابتة في حق
العصاة تقرير الجواب ان الامر نفي الشفيع الذي يطاع ونفي الشفيع المطاع لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا وباقي السمعيات متاولة
اشارة الى جواب استدلالاتهم بالسمعيات مثل قوله تعالى وما للظالمين من انصار وقوله تعالى يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله
فما تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب ان هذه الآيات متناولة بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة قال وقيل في اسقاط
المضار

ولهذا صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني لقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي اقول ذهب طايفة ان الشفاعة بالنبي الى العصاة
في اسقاط المضار عنهم والحق عند المص صدق الشفاعة فيهما اي في زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب
لو زيادة منافع واسقاط مضار بيّن ان ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي عليه السلام لقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي قال والتوبة
واجبة لدفعها الضرر ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب ويندم على القبيح لقبحه والا انتفى وخوف النار ان كان الغاية فكذلك وكذا
من الاخلال بالواجب اقول التوبة هي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال وقد اتفقوا على وجوبها واحتج المص على وجوبها
بامرين الاول ان التوبة دافع للضرر الذي هو العقاب او الخوف منه ودفع الضرر واجب فما به يدفع الضرر ايضا يكون واجب الثاني ان الندم على فعل
القبيح او على الاخلال بالواجب واجب قطعا فيكون التوبة واجبة ويجب على التايب ان يندم على فعل القبيح لقبحه اذ لو لم يكن الندم على القبيح لقبحه
لانتفت التوبة فان من ندم على المعصية لحفظ صحة بدنه او لغرض اخر لا يحصل التوبة له وان كان غاية التوبة هو خوف النار فكذلك اي لم يتحقق التوبة
لان توبة الخايف ليس لقبح الفعل فيكون كمن يندم حفظ السلامة بدنه او لخوف القادر لم يكن توبة قال فلا يصح من البعض ولا يتم القياس على الواجب
واذا اعتقد فيه الحسن لصح منه التوبة اقول اي اذا ثبت ان الندم على فعل القبيح او لاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح او
اخلال يلزم ان لا يصح الندم من قبيح دون قبيح وهو مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح وانما يلزم ما ذكرنا ما هو موافق لمذهب ابي هاشم
لانه اذا ندم على قبيح دون قبيح فقد ظهر انه لم يتب عن القبيح لقبحه بل لغيره فلا يصح الندم واحتج بانه ابو علي بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كالاتيان
بواجب دون واجب يصح وذلك لانه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه فلو لزم من اشتراك القبايح في القبح
عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب وقال المص ولا يتم القياس على
الواجب اشارة الى جواب هذا الاحتجاج تقريره ان هذا القياس لا يتم للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه نفيا يكون للتعميم فلا يحصل الا
بترك جميع القبايح بخلاف الاتيان بالواجب فانه لكونه مثبتا لا يكون للتعميم فيحصل باتيان واجب دون واجب ولذلك فان من حلف ان لا ياكل الرمان حنث
يجب ان يحنث على اكل كل رمانة حامضة بخلاف من حلف ان ياكل رمانة حموضتها فانه لا يجب ان ياكل كل رمانة حامضة ولو اعتقد التايب بعض
القبايح للحسن صحت توبته من قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه قال ولو استحقر اقول
اي اذا استحقر احد الفعلين من حيث القبح ولا حظ استعظام حيث انه حتى اعتقد بالحقير انه وجوده بالنسبة الى العظيم كعدمه فتاب عن العظيم
يقبل توبته لانه تاب عنه لقبحه قال والتحقيق ان ترجح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح كما في
الدواعي الى الفعل فلو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم وبه يتاول كلام امير المومنين علي واولاده والا لزم الحكم على التايب منه المقيم على
صغيرة اقول لما بين مذهب ابي هاشم وابي علي اراد ان يذكر ما هو الحق عنده وبيانه انه يصح التوبة عن قبيح دون قبيح اذا كان الداعية الى ترك بعض
القبايح راجحة بسبب اقتران قراين اليها كعظم الذنب او كثرة الزواجر عنه مثل الشناعة عند العقلاء وغير ذلك على داعية بعض اخر ولا يصح التوبة عن
قبيح دون قبيح اذا كانت الدواعي الى ترك القبيح متساوية وذلك لان ترجح الداعي الى الندم عن البعض يبعث على ذلك الندم وان اشترك الدواعي في الندم
على القبيح يستحق الندم عن البعض بسبب ترجح دواعيه ولم يحصل الندم عن البعض وان اشترك الجميع في الدواعي لان رجحان الداعي يخصص ذلك البعض بالوقوع
فلا يكون عدم الندم عن البعض لا جل الاعلى انه ما ترك القبيح لقبحه بل لان الداعي ذلك الندم الغير الواقع ما ترجح وذلك كما في الدواعي الى الفعل فان الافعال تقع
بحسب الدواعي فاذا كان داعية بعض الافعال راجحة على داعية بعض اخر اختص الفعل الذي يكون داعيته راجحة بالوقوع وان اشترك في الدواعي
في الدواعي واذا اشترك الدواعي في الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض دون بعض وبهذا يتاول ما نقل عن علي واولاده من ان التوبة
لا يصح عن بعض القبايح دون بعض فانه لو لم يتاول بهذا لزم الحكم بنفاء الكفر على التايب من الكفر المقيم على صغيرة مثل الكذب وهو خلاف اجماع المسلمين
قال والذنب ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقايه وقضايه وعدمها وان كان

في حق آدمي استتبع ايصاله ان كان ظلما او العزم عليه مع التعذر او الارشاد ان كان اضلالا وليس ذلك جزءا منها اقول اراد ان يشير الى اقسام
التوبة بحسب ما يتوب عنه فنقول التوبة ان كانت عن ذنب يتعلق بحق الله تعالى فان كانت عن فعل قبيح كشرب الخمر والزنا كفى فيها الندم والعزم وان كانت
عن الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقايه وقضايه وعدمها فبعضه يسقط عنه بمجرد الندم والعزم على ترك المعاودة وبعضه يحتاج الى القضاء
كالصلوة وبعضه يبقى الى ان يؤدي كالزكوة وان كانت عن ذنب يتعلق بحق الآدمي استتبع ايصاله ان كان ظلما ولم يتعذر الايصال بان كان
صاحب الحق او وارثه باقيا وانما يصل الحق الى المستحق بان يرد المال ويسلم البدل او العفو للقصاص الى الاولياء المقتول لاستيفاء الحق ولو
تعذر وجب العزم على ترك المعاودة وان كان الذنب الذي يتعلق بحق الآدمي اضلالا وجب ارشاد من اضله ورجوعه عما اعتقد بسببه ان
امكن ذلك وهذه التوابع ليست جزءا من التوبة فان العقاب يسقط بالتوبة وقيام المكلف بالتوابع اتمام للتوبة فان ترك التوابع لا يمنع سقوط العقاب
بالتوبة قال ويجب الاعتذار على المغتاب مع بلوغه اقول اي اذا كان الذنب الذي تعلق بحق الآدمي هو الاغتياب وجب على المغتاب الاعتذار
عن المغتاب ان بلغ الاغتياب اليه لانه وصل اليه ضرر من الغم بسبب الاغتياب فوجب عليه الاعتذار منه والندم عليه وان لم يبلغ اليه لا يلزمه الاعتذار
لانه لم يصل اليه ضرر بسبب الاغتياب فلكن يجب في ذلك التقصير الندم لله فانه خالف نهيه والعزم على ترك المعاودة قال وفي ايجاب التفصيل مع
الذكر اشكال وفي وجوب التجديد اشكال وكذا المعلوم مع العلة اقول قيل يجب على التايب التفصيل ان كان يفعل القبايح بان يتوب عن كل
واحد منها وان كان يعلم القبايح مجملا يجب عليه التوبة عن القبايح مجملا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه التوبة عن المفصل التفصيل
وعن المجمل بالاجمال فقال المص وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال لانه لا يجوز ان يحصل بالندم على كل قبيح صدر منه وان لم يذكر مفصلا و
قيل اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها يجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها يصير منه ذنب ثم قال المص وفي وجوب
التجديد اشكال لانه يجوز ان لا يصير المعصية منه عند ذكرها بدون الندم واذا صدر العلة عن المكلف وجب الندم عن العلة مع المعلول كما اذا
رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلولة له فيجب الندم عن الرمي والاصابة قال وفي وجوب سقوط العقاب بها والعقاب يسقط بها الكفر
ثوابها لانه فلا يقع محبط بلوازه ولا يبقى الفرق بين التقدم والتاخير ولا اختصاص ولا يقبل في الآخرة لانتفاء الشرط اقول ذهب المص
الى وجوب سقوط العقاب بالتوبة فان من اساء الى غيره واعتذر اليه وعرف منه الانزعاج عن تلك الاساءة بالكلية فانه يلزم عند العقلاء ان
ان يقبل اعتذاره وذمه بعد الاعتذار والعقاب يسقط بالتوبة لا بكثرة ثواب التوبة على معنى ان التوبة اذا وقعت على شروطها اسقطت العقاب
من غير اعتبار امر زايد وقال قوم انها تسقط العقاب بكثرة ثوابها واختار المص الاول واحتج عليه بوجوه ١ ان التوبة قد تقع محبط بغير ثواب
كتوبة الخارج من الزنا فانه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لتوبته اصلا ٢ انه لولا سقوط العقاب بالتوبة وحدها بل بكثرة ثوابها لا يبقى
الفرق بين تقدم التوبة على المعصية وتاخيرها عنها والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو كون التوبة كغيرها من الطاعات التي يسقط العقاب بكثرة
ثوابها والطاعات التي غيرها لا فرق بين تقدمها وتاخيرها عن المعاصي فكذا التوبة واما بطلان التالي فلانه لو استوى الفرق بين التقدم و
التاخير لكان من تاب عن المعاصي اذا كفر وفسق يسقط عنه العقاب ٣ انه لو اسقطت التوبة العقاب بكثرة ثوابها لا يبقى اختصاص بعض
العقاب بالاسقاط دون بعض لان الثواب لا اختصاص له ببعض العقاب والتالي باطل لان بعض العقاب مختص بالسقوط بان يكون
التوبة عن ذنب يستحق ذلك العقاب فان قيل لو كانت التوبة بذاتها مسقط للعقاب لا بكثرة ثوابها لكانت مقبولة في الآخرة اجيب
بانها انما لم يقبل في الآخرة لانتفاء شرط لان التوبة مشروطة بان يترك القبيح لقبحه وفي الآخرة يترك لا لقبحه ولا يكون الندم للقبح فلم يتحقق شرطها
فلهذا لا يقبل والى هذا المطلب اشار بقوله ولا يقبل في الآخرة لانتفاء الشرط قال وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه وساير
السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها اقول عذاب القبر واقع لانه ممكن عقلا
لا خفاء في امكانه وقد تواترت الدلايل السمعية الدالة على وقوعه فيكون واقعا ومن الدلايل الدالة على وقوعه قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم
تقوم الساعة

ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وجه الاستدلال بها انها صريحة في العذاب قبل يوم القيمة وذلك لا يكون الا قبل ان نشر من القبور وقوله تعالى في حق قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب بغير مهلة فيكون ذلك في عذاب القبر وقوله تعالى ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا وقد حمل اهل التفسير المعيشة الضنك على عذاب القبر والحمل على هذا اولى من حملها على سوء الحال وتكدر العيش حال الحيوة لان من اعرض عن ذكر الله تعالى فقد يكون في الدنيا في انعم عيش ومنها ما روي انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان في كبير اما احدهما فكان لا يستتر عن البول واما الآخر فكان يمشي بالنميمة ومنها قوله عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وما روي انه عليه السلام قال في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها ضلوعه وما روي انه عليه السلام قال ان الميت ليعذب ببكاء اهله وقد حمل الماء يدلون عليها اذا اوصى بذلك وما روي انه عليه السلام كان يكثر من قوله اللهم اني اعوذ بك من عذاب جهنم ومن عذاب القبر ومن فتنة المسيح الدجال وما روي انه عليه السلام خرج بعد ما غربت الشمس فسمع صوتا فقال ان اليهود يعذب في قبورها والروايات الماثورة في هذا اكثر من ان تحصى واما ساير السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب فممكنة عقلا والله تعالى عالم بالملكات قادر على الكل وقد دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها لان خبر الصادق عن الممكنات الموصوفة يفيد العلم بوجودها **قال والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن والمعارضات ماوله اقول** ذهب الاشعري واكثر المتكلمين ان الجنة والنار اللتين هما دار الثواب والعقاب مخلوقتان الآن وذهب عباد والجبائي وابو هاشم وعبد الجبار الى انهما غير مخلوقتين الآن فزعم عباد انه يستحيل في العقل ذلك قبل حلول المكلفين فيها وخالفه ابو هاشم وزعم ان خلقها الآن غير ممتنع عقلا وانما هو ممتنع سمعا والسمع دل على انهما مخلوقتان الآن لقوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين وقوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين والاعداد يدل ظاهرا على وجودها لان اهل اللغة اتفقوا على ان اعداد الشيء ينبئ عن وجوده وثبوته والفراغ منه وقوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وقوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى وقوله عليه السلام عن الله تعالى اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقوله عليه السلام ان في الجنة شجرة يسير الراكب تحتها مائة عام لا يقطعها وقوله عليه السلام رأيت عمرو بن عامر الخزاعي في النار واما المعارضات فمنها قوله تعالى انها لو كانتا مخلوقتين لوجب هلاك اكلها لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لكن لا يمكن هلاك اكلها لقوله تعالى اكلها دائم واللازم ان المراد بالاكل الماكول وهو ثمر الجنة باتفاق المفسرين وذلك غير دائم ضرورة فناء عند اكل اهل الجنة له فاذن ما هو المراد من دوام الاكل غير معلوم فيحمل دوام الاكل على تجدده فيجوز ان يفنى فيتجدد وايضا لا نم ان المراد بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه العموم فان ابن عباس قال في تفسيره كل حي ميت ومنها قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض فانها دلت على ان الجنة الموعودة لا يسعها اقطار السموات ولا شيء في هذا العالم فهذا يدل على ان الجنة غير مخلوقة الآن والجواب ان الآية انما تدل على انها غير مخلوقة الآن ان لو كانت في السماء واما اذا كانت خارجة عن السماء فلا يدل على ذلك وما روي انه عليه السلام قال الدرجة السفلى من الجنة فوق السماء السابع **قال والايمان التصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول لقوله تعالى واستيقنتها انفسهم ولا الثاني لقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا والكفر عدم الايمان اما مع ضده او بدونه والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حقيقة الايمان فيه اقول** الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع اختلفوا فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر والاستاذ ابو اسحق واكثر الائمة من اهل السنة الى انه عبارة عن التصديق القلبي للرسول عليه السلام في كل ما علم مجيئه به بالضرورة وذهب المعتزلة الى انه عبارة عن التصديق باللسان والعمل بالاركان وذهب المصنف الى انه عبارة عن التصديق بالقلب واللسان واحتج على انه لا يكفي التصديق بالقلب وحده لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فانه تعالى اثبت لهم الاستيقان النفسي والمعرفة والكفر مقابل للايمان فلو كان الايمان هو التصديق القلبي وحده لكان الاستيقان النفسي والمعرفة القلبية ايمانا واذا كانت المعرفة ايمانا لم يجتمع مع الكفر ضرورة امتناع اجتماع المتقابلين لكن المعرفة تجتمع مع الكفر فلا يكون المعرفة هو الايمان واحتج على انه لا يكفي التصديق اللساني بقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فان الاعراب وجد لهم التصديق

اللساني بقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فانه تعالى امر النبي عليه السلام بان ينفي عنهم الايمان مع كونهم مؤمنين بالامر بنفي الايمان عنهم فلو كان الايمان هو التصديق اللساني وحده لثبت لهم الايمان لانهم مصدقون باللسان والحق ان الايمان هو التصديق القلبي وحده لقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان واما قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلا يدل على ان التصديق القلبي والكفر لغة هو الستر ومنه يقال للعرب كفر درعه بثوب اي ستر ومنه قيل للزارع الكافر لانه يستر البذر بالتراب عند حراثته وفي الشرع عبارة عن عدم الايمان مطلقا بل عما من شانه الايمان سواء كان معه تكذيب قلبي اولساني او لم يكن والى هذا اشار بقوله اما مع الضد او بدونه والفسق لغة هو الخروج وفي الشرع الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان والنفاق لغة هو اظهار خلاف الباطن وفي الشرع هو اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حد الايمان فيه فبطل ما ذهب اليه المعتزلة من ان الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر بل له منزلة بين المنزلتين **قال والامر بالمعروف الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وبالمندوب مندوب سمعا والا لزم خلاف المقتضى الواقع او الاخلال بحكمته تعالى وشرطهما علم فاعلهما بالوجه وتجويز التاثير وانتفاء المفسدة اقول** الامر بالمعروف هو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل والنهي عن المنكر هو المنع من فعل المعاصي قولا او فعلا والامر بالمعروف الذي هو الواجب واجب والنهي عن المنكر الذي هو الحرام واجب ايضا والامر بالمعروف الذي هو المندوب مندوب واختلفوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب الشرع او بحسب العقل فذهبت الاشعرية واهل السنة الى وجوبهما شرعا لا عقلا وذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما عقلا واختار المصنف الاول واحتج على انهما لا يجبان عقلا بانهما لو وجبا عقلا لزم احد الامرين خلاف الواقع او الاخلال بحكمته تعالى واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجبا على الله تعالى لان كل واجب عقلي واجب على من حصل فيه علة حصوله وهي الوجوب ولوجبا على الله تعالى فان كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف وترك المنكر لانه تعالى حمل المكلف على المعروف ومنعه عن المنكر فيلزم خلاف الواقع وان كان تاركا لهما يلزم الاخلال بحكمته تعالى لانه تعالى قد اخل بالواجب العقلي وهذا الدليل يصح الالزام للجبائيين لاثباتهما الوجوب العقلي في نفس الامر والدليل على انه واجب بحسب الشرع قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي امر بالاصلاح وبالمقاتلة الذي هو النهي والامر للوجوب ظاهرا واذا ثبت وجوب الامر بالمعروف في هذه الصورة لزم وجوبه في باقي الصور اذ لا فصل بالاجماع وقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والامر فائدة الوجوب وقوله عليه السلام لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعوا خياركم فلا يستجاب لهم توعد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب وشرط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يكون فاعلهما اي الامر بالمعروف والناهي عن المنكر عالما بان ما يامر به معروف وان ما ينهى عنه منكر والى ذلك اشار بقوله علم فاعلهما بالوجه وان يكون عالما بتجويز التاثير بان يجوز افضاءهما الى المقصود فانه اذا لم يجوز تاثيرهما وافضاءهما الى المقصود لا يجب وان يكون عالما بانتفاء المفسدة ملحوظا فيه او غلب على ظنه مفسدة بالنسبة اليه او لبعض اخوانه في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من غير تجسس وتجسس لقوله تعالى ولا تجسسوا والتجسس سعيه آثار الفاحشة وهو محرم لقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة ولقوله عليه السلام من اتى من هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر الله تعالى

تم الكتاب بعون الله وحسن توفيقه في شهر رمضان المبارك يوم الخميس في وقت الضحى في تاريخ سنة ثلثة وعشرون وتسعمائة هجرية

يا خالق الخلق طورا بعد اطوار — يا عالم السر من جهر واضمار

اغفر لصاحبه ايضا وكاتبه — والمستعير اذا رده والقاري

وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه اجمعين

والحمد لله رب العالمين

كتب الشيخ ابو سعيد ابو الخير ... الى ابي علي بن سينا ... من كتاب الشفا ...

...

وقلت وما ذنبت قالت مجيبة
وجودك ذنب لا يقاس به ذنب

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Kısmı: Hacı Beşir Ağa
Yeni Kayıt No
Eski Kayıt No: 400